
12 TÓPICOS REVISADOS
de las Iglesias de Cristo
del Movimiento de Restauración
Emilio Lospitao

12 tópicos revisados de las Iglesias de Cristo

(Del Movimiento de Restauración)

Créditos

Autor: Emilio Lospitao ©

Edita: Revista Renovación ©

editorenovacion@gmail.com

Primera edición: 2016

Presente edición: 2021

Web: https://revistarenovacion.wordpress.com

Foto de portada: basílica de St Lawrence en Kempten (Alemania)

Índice



Prólogo

El propósito de "*12 Tópicos revisados*" no es pontificar ninguna "verdad", y mucho menos "absoluta", por muchos textos bíblicos que citemos. Nadie tiene el monopolio de dicha "absoluta verdad". Y porque partimos de este axioma es por lo que este material se limita a señalar aquello que es "revisable", al menos desde el juicio del autor de estas líneas. Dejamos, pues, la puerta abierta a las consideraciones que el constante estudio de estos u otros "tópicos" den de sí.

En general, usamos los textos bíblicos desde una lectura llana y acrítica toda vez que es así como se suele leer e interpretar en las Iglesias de Cristo. No obstante, es válido para el objetivo que persigue este tratado. Para estas notas usamos la Versión RVR60, salvo cuando se indique otra.

Creemos que los *tópicos* que revisamos en el presente trabajo carecen de una fundamentación exegética suficiente, bien por la escasez de información en la que se basan, bien por tergiversar los textos bíblicos mismos, bien por la subordinación a una ideología teológica previa a la exégesis, bien por un excesivo celo por la semántica de las palabras, o bien por la descontextualización de los textos.

a) Escasez de información

A veces, el origen suele ser la escasez de información. Por ejemplo, el Nuevo Testamento no ofrece absolutamente ninguna información acerca de la alabanza en las iglesias de la época apostólica, salvo que "cantaban himnos". La ausencia de instrumentos musicales en la alabanza neotestamentaria lo han entendido algunos exégetas como una exclusión "específica" de los mismos. Por ello, esa exclusión "específica" se ha convertido en una "doctrina" fundamental. De ahí que el creyente recién llegado a la comunidad tenga que aceptar dicha exclusión como una doctrina, de la misma manera que acepta la divinidad de Cristo. Sin embargo, la escasez de información al respecto parece indicar más bien que no era un tema importante para los cristianos del primer siglo.

b) Tergiversación de los textos

Otro de los motivos es la tergiversación (o interpretación *sui géneris*) de los textos bíblicos para llegar a una conclusión específica. Por ejemplo,

deducir de la preposición gramatical "para" (cuando tiene como función especificar una acción particular) una idea universal y generalizada. Por ejemplo, de la frase "la ofrenda ***para*** los santos" (1 Cor. 16:1; 2 Cor. 8:4 y Rom. 15:26), que hace referencia a una colecta particular y específica de las iglesias gentiles para los cristianos pobres de Jerusalén (y esa es la especificación: de los gentiles *para* los cristianos judíos pobres de Judea) deducen, de manera generalizada, que la ofrenda que la iglesia realiza cada domingo no puede ser usada para otra cosa que no sea *para* las necesidades de la propia iglesia ("los santos").

c) Subordinación a una ideología teológica particular

Un motivo más es la subordinación de la exégesis bíblica a una ideología teológica particular. Por ejemplo, la pretensión de ser los verdaderos "sucesores" de la única iglesia que Cristo fundó en el año 33 d.C. Esta proposición puede "sonar" correcta, pero no es coherente con las costumbres y los ritos judíos que esta iglesia del año 33 d.C. observaba. Los textos bíblicos muestran incuestionablemente que la iglesia apostólica primitiva de Jerusalén siguió observando las costumbres judías. Lo que implica que para ser los verdaderos y únicos "sucesores" de "aquella" iglesia primitiva deberíamos practicar también las costumbres judías. Es esta misma ideología teológica particular la que subestima el itinerario histórico de las iglesias de la época apostólica: diferente perfil socio-religioso de las iglesias judeocristianas –Jerusalén– y las iglesias gentiles –Antioquía–, por ejemplo.

d) Excesivo celo por la semántica

Sin duda alguna, las diversas disciplinas de la lingüística son importantes en la exégesis de cualquier texto, también en la exégesis bíblica. Sin embargo, el significado de una palabra aislada no resuelve ningún problema exegético, hermenéutico o teológico. Un predicador de una *Iglesia de Cristo* me hacía la observación, mientras quien suscribe impartía un estudio bíblico, que la palabra que usó el apóstol Pablo para indicar el silencio de la mujer en la iglesia (1 Cor. 14:34), significa "silencio absoluto", deduciendo del texto que la mujer ni siquiera podía proferir el más mínimo ruido (y no sintió ningún sonrojo al decirlo). Este celo semántico es muy típico entre algunos exégetas de las *Iglesias de Cristo*.

e) Descontextualización de los textos

La descontextualización de los textos es un fenómeno derivado del concepto asumido sobre la Biblia como "Palabra de Dios", de inspiración verbal, palabra por palabra, de principio a fin de la

Biblia. Se produce esta descontextualización cuando se lee el texto bíblico como una "línea plana" (literalismo), ajena al contexto histórico, político, institucional, psicológico… de los hagiógrafos. El texto, por ejemplo, dice: "¿Estás libre de mujer? No procures casarte" (1 Cor. 7:27); pero nuestro exégeta no hará el mínimo esfuerzo intelectual para explicar por qué dijo eso el Apóstol. Lo dice el texto y basta. El eslogan que caracteriza al *Movimiento de Restauración*, "hablar donde la Biblia habla y callar donde la Biblia calla", induce a dicha descontextualización y, además, a la incoherencia.

Reconocimiento

Sin embargo, es justo decir que no todos los exégetas de las *Iglesias de Cristo* enseñan y creen lo mismo y de la misma manera; y, por lo tanto, no todos asumen estos "tópicos". Entre estos exégetas, además de no creer y enseñar lo mismo y de la misma manera, hay muchos que mantienen una actitud abierta a otros puntos de vista, y no se limitan a recitar textos bíblicos, sino que están entregados a una continua investigación del contexto de los textos, de la exégesis y de la hermenéutica que arroja luz a dicha exégesis. ¡A estos, mis felicitaciones más sinceras!

Esta cantidad de "tópicos" no agota el número de ellos; simplemente hemos querido recopilarlos como referencia. Al recopilarlos (fueron publicados en la revista *Restauromania*) hemos llevado a cabo una somera revisión para dar claridad a algunas frases, pero sin cambiar el contenido. Por otro lado, el motivo de recopilar y reeditar esta serie de "tópicos", es para incentivar el estudio de las doctrinas esenciales cristianas a la luz del Nuevo Testamento. Reconocemos la genuina sinceridad de quienes enseñan estos "tópicos", pero las "teologías exclusivistas y dogmáticas están llenas de "sinceridades" por parte de sus autores; lo que quiere decir, en definitiva, es que la sinceridad no es suficiente.

Por último, si la lectura de este material apologético sirve como punto de partida para la reflexión exegética y teológica, entonces creeremos haber logrado el propósito último de nuestro esfuerzo: motivar el estudio de la Biblia. Añadir, finalmente, algo obvio: todas las Familias cristianas tienen sus propios "tópicos" a revisar; pero cada uno tiene que barrer en su propia casa. Esto estamos haciendo nosotros.

El autor

Verano de 2016



1 Somos la Iglesia que Cristo fundó en el año 33 d.c.

1. LA IGLESIA QUE NACIÓ EN PENTECOSTÉS

Una cuestión de vital importancia es identificar la naturaleza de la iglesia que surgió en el día de Pentecostés según el libro de los Hechos. Según el autor de este libro, el Espíritu Santo se manifestó sobre el grupo de discípulos que se hallaba reunido en el aposento alto en Jerusalén, unos 120 en total (Hechos 1:12-26). Corría el año 33 aproximadamente de la era cristiana. Este suceso fue el punto de partida para la proclamación del evangelio. Como respuesta al primer sermón predicado por el apóstol Pedro, se convirtieron "como tres mil personas". Durante aquellos días, varios miles de personas más creyeron en la buena nueva (Hechos 4:4). Todas estas personas eran judías, unas locales y otras procedentes de la diáspora, que habían venido de peregrinación con motivo de la fiesta de Pentecostés (Hechos 2). De hecho, como veremos enseguida, durante los primeros años, todas las personas convertidas al evangelio procedían del judaísmo. Es decir, la iglesia "primitiva" la componían exclusivamente personas judías. Contrario a lo que nos pueda parecer, el primer sermón de Pedro no sólo fue dirigido a judíos: "Sepa, pues, ciertísimamente toda la casa de Israel…", sino exclusivamente a los judíos: "porque para vosotros es la promesa, y para vuestros hijos…" (Hechos 2:36-39).

No sabemos qué hubiera ocurrido sin la persecución que desató el discurso de Esteban (Hechos 7). Pero sabemos que los judeocristianos[1] que salieron de Jerusalén por causa de esta persecución "pasaron hasta Fenicia, Chipre y Antioquía, no hablando a nadie sino sólo a los judíos" (Hechos 11:19). No obstante, unos cristianos chipriotas y cireneos (helenistas), que iban entre ellos, "hablaron también a los griegos, y creyó gran número" (Hechos 11:20-21).

Hechos 10:1–11:18 es un relato significativo y vital para entender la naturaleza del cristianismo primitivo. De este texto se deduce que los líderes fundadores de la iglesia no tuvieron al principio ninguna predisposición para predicar el evangelio a los gentiles. Para anunciar el evangelio a un gentil (¿el primero?), Pedro tuvo que ser previamente aleccionado tanto teológica como psicológicamente. Cuando el

príncipe de los Apóstoles se halló en presencia del primer gentil a quien se le iba a predicar, hizo esta confesión: “Vosotros sabéis cuán abominable es para un varón judío juntarse o acercarse a un extranjero; pero a mí me ha mostrado Dios que a ningún hombre llame común o inmundo” (Hechos 10:28). ¿Cuánto tiempo había pasado desde el día de Pentecostés hasta este acontecimiento? No lo sabemos exactamente, pero tuvieron que ocurrir algunas cosas antes de predicar por primera vez a un gentil.

Cuando Pedro, finalmente, aceptó visitar al centurión romano, y esta noticia llegó a Jerusalén, los líderes de esta iglesia le reprocharon que “[hubiera] *entrado en casa de hombres incircuncisos, y* [hubiera] *comido con ellos*” (Hechos 11:1-3). Sólo después de que Pedro les explicara cómo sucedieron las cosas, exclamaron: *¡De manera que también a los gentiles ha dado Dios arrepentimiento para vida!* (Hechos 11:18). Esta situación que acabamos de relatar indica al menos tres cosas:

Primera, que ningún líder cristiano se había acercado a un gentil para predicarle el evangelio antes.

Segunda, que la causa de no acercarse se basaba en las impurezas, lo que implica que estos cristianos “primitivos” seguían guardando las reglas de dichas impurezas, y

Tercera, aunque nos parezca increíble, estos líderes creían que las promesas solo eran para los judíos.

II. PERFIL RELIGIOSO DE LA IGLESIA DE JERUSALÉN

Visto lo de más arriba, resulta coherente el resto de información que hallamos en el libro de Hechos.

Los “millares de judíos” que habían creído en Jerusalén “todos eran celosos por la ley” y este celo significaba “andar ordenadamente” (Hechos 21:20-24). La expresión “millares” indica que los “fieles de la circuncisión” no fueron algunos cristianos judíos excéntricos y aislados, sino la multitud de creyentes, la iglesia toda, incluidos los líderes, es decir, Jacobo y los ancianos (Hechos 21:17-20). Esto ocurría al final del tercer viaje misionero de Pablo, sobre el año 58 ó 59 d.C., unos 25 ó 30 años después de Pentecostés.

Es perfectamente normal que esto fuera así puesto que la totalidad de las personas que formaban la “iglesia primitiva” eran exclusivamente judías, y no dejaron de sentirse como tales en todos los aspectos: familiar, social y religioso. Aparte de los sacrificios cruentos del templo, que el cristianismo dejó de ofrecer, la iglesia de Jerusalén continuó guardando las costumbres que tenían que ver con la piedad religiosa, así como las fiestas judías.

Además, era tan importante para esta “iglesia primitiva” guardar estas costumbres, que “impuso” a los gentiles guardar “ciertos” preceptos de la ley en el “concilio”[2] llevado a cabo en Jerusalén en el año 49 (Hechos 15:28-29). ¡Unos 20 años después de Pentecostés!

En este contexto de cosas hemos de entender las visitas que Pedro y Juan hacían al templo (Hechos 3:1) y las costumbres judías que Pablo siguió guardando (Hechos 18:18, 21; 20:16). Pues bien, este sintético esbozo nos muestra perfectamente cuál era el perfil religioso de la “iglesia primitiva” fundada en el año 33 d.C. La pregunta pertinente es: ¿Queremos “restaurar” esta iglesia?

III. ANTIOQUÍA DE SIRIA: PRIMERA IGLESIA GENTIL

Aun cuando el primer boom misionero fue sin duda el ocurrido en el día de Pentecostés en Jerusalén, con tres mil almas convertidas al evangelio, no obstante, la primera misión entre los gentiles (aparte del centurión romano – Hechos 10) fue llevada a cabo por discípulos “de Chipre y de Cirene, los cuales, cuando entraron en Antioquía, hablaron también a los griegos, anunciando el evangelio del Señor Jesús” (Hechos 11:19-20). Estos “evangelistas” habían salido de Jerusalén huyendo de la persecución que hubo con motivo de Esteban (Hechos 8:4; 11:19). Sin duda, el hecho de ser judíos de la diáspora (helenistas), con una mentalidad más abierta, facilitó el acceso a los gentiles para hablarles del evangelio. El resultado de hablar la palabra también a los griegos fue que: “la mano del Señor estaba con ellos, y gran número creyó y se convirtió al Señor” (Hechos 11:21). Lucas resume este evento misionero diciendo: “Y una gran multitud fue agregada al Señor” (Hechos 11:24b).

Si la iglesia de Jerusalén había sido la iglesia “madre” para los judíos, la iglesia de Antioquía se convirtió en la iglesia “madre” para los gentiles. Pero la iglesia “primitiva” propiamente dicha fue la iglesia de Jerusalén, cuna del movimiento cristiano, que, como hemos visto, siguió guardando las costumbres judías.

IV. PABLO Y LA IGLESIA EN ANTIOQUÍA

La noticia del nacimiento de la iglesia entre los griegos llegó pronto a Jerusalén, cuyos líderes (los Apóstoles – Hechos 8:1) enviaron a Bernabé a Antioquía, el cual percibió la importancia de lo que estaba ocurriendo en la tercera ciudad del Imperio. Así pues, sin demora, Bernabé se dirigió a Tarso en busca de Pablo (por carretera

hoy, 228 km), y vueltos ambos a Antioquía “permanecieron allí todo un año con la iglesia, y enseñaron a mucha gente” (Hechos 11:22-26). Pablo no fundó esta iglesia (tampoco Pedro), pero fue un hito fundamental para su crecimiento y su visión misionera (Hechos 13:1-3). Después de su primer viaje misionero, Pablo y Bernabé “continuaron en Antioquía, enseñando la palabra del Señor y anunciando el evangelio con otros muchos” (Hechos 15:35). Después del segundo viaje misionero, el Apóstol todavía pasó en esta ciudad “algún tiempo” (Hechos 18:23). Este “algún tiempo” fue la última vez que Pablo estuvo en Antioquía, pues finalizando el tercero y último viaje misionero, y deseando ir directamente a Jerusalén para estar allí en la fiesta de Pentecostés (Hechos 20:16), se cumplieron las advertencias proféticas que durante su viaje se le fue anunciando: su apresamiento en Jerusalén (Hechos 21:4, 10-11). Desde Jerusalén (y tras dos años de cautividad en Cesarea –Hechos 23:23-35; 24:27), Pablo fue llevado a Roma para comparecer ante César, a quien el Apóstol había apelado (Hechos 25:10-12).

V. PERFIL RELIGIOSO DE LA IGLESIA EN ANTIOQUÍA

La iglesia de Antioquía de Siria, primera iglesia entre los gentiles, se convirtió en el “cuartel general” de los tres viajes misioneros del apóstol Pablo (Hechos 13:1-3; 15:35-36; 18:22-23). Es decir, no fue en la iglesia de Jerusalén donde surgió la iniciativa de llevar la palabra “hasta lo último de la Tierra” (Hechos 1:8), sino en la iglesia de Antioquía. Un líder de la segunda generación en esta iglesia, y posible discípulo directo de Pablo, fue Ignacio de Antioquía (40-107 [113?] d.C.), obispo a la sazón hasta su martirio en tiempo del emperador Trajano por negarse a adorar a los ídolos. Se conocen 13 cartas atribuidas a él dirigidas a las iglesias, entre otras, de Roma, de Filipos, de Éfeso…; una literatura de gran valor histórico y exegético.

Tres elementos significativos sugieren que la iglesia surgida en esta ciudad (como en todas las demás en el mundo gentil) sería muy diferente a la de Jerusalén:

- La composición multicultural de su población: griegos, romanos, sirios y judíos [la diáspora judía estaba presente en todas las ciudades importantes del Imperio. Ver Hechos 13:14; 14:1; 17:1; 18:4; 19:8; etc.];

- La naturaleza socio-religiosa de los “evangelistas” que predicaron la palabra allí: judíos de Chipre y de Cirene; o sea, helenistas; y

• Las personas que lideraron la iglesia durante el primer año: Bernabé y Pablo (Pablo y Bernabé).

Las diferencias socio-religiosas entre los discípulos judíos y los discípulos gentiles devino en un choque religioso-cultural. Iniciado el movimiento cristiano en el mundo gentil, este recibió la visita de líderes cristianos procedente de Judea que llevaban sus costumbres judías, las cuales quisieron imponer: "si no se circuncidaban conforme al rito de Moisés, no podían ser salvos" (Hechos 15:1). Fue tal la discusión de Pablo y de Bernabé con estos "misioneros" de Judea, que dispusieron subir a Jerusalén para tratar esta cuestión "con los Apóstoles y los ancianos" (Hechos 15:2).

Este encuentro en Jerusalén, y la dura discusión que se llevó a cabo acerca de observar o no la ley, marcó un antes y un después en el cristianismo primitivo. En principio con este resultado: El cristianismo judío seguiría observando la ley, mientras que el gentil sólo observaría "algunas cosas necesarias de la ley" (Hech. 15:28-29; 21:25). Se sobreentiende que en las iglesias netamente helénicas los cristianos no necesitaban observar dichas "cosas necesarias de la ley", que tenían como fin la fraternidad entre judíos y gentiles.

VI. "LOS DE LA CIRCUNCISIÓN" (Hechos 10:45)

Lucas escribe el libro de Hechos allá por los años 70-75 dC. Gran parte de este libro lo escribió a partir de informaciones ajenas, que fue armonizando como mejor pudo. No obstante, conocía de primera mano las secuelas de la tensión histórica entre judíos y gentiles en la Iglesia. De hecho, él pertenecía cultural e históricamente al grupo "del evangelio de la incircuncisión".

Desde esta perspectiva en el tiempo, Lucas se está refiriendo a la Iglesia primitiva judeocristiana, como "los de la circuncisión" en contraste con la Iglesia gentil, "los de la incircuncisión" (conf. Gál. 2:7-8). Un detalle muy importante a tener en cuenta: Cuando Lucas escribe Hechos, los "fieles de la circuncisión" (los judeocristianos) son bien considerados, ¡constituían la iglesia madre! Esta referencia de Lucas a "los de la circuncisión" nos obliga, no obstante, a hacer un análisis más detallado. Según a qué momento histórico pertenece el escrito bíblico, esta expresión tiene un sentido diferente. No tiene el mismo sentido en el libro de Hechos y en las primeras cartas de Pablo que en las Pastorales, por ejemplo. Así, la expresión "los de la circuncisión", tiene al menos estas tres connotaciones:

1. “Los de la circuncisión” como grupo prístino constituyente del cristianismo

Lucas se refiere a los creyentes de Judea (la iglesia judeocristiana) como “los de la circuncisión” o “los fieles de la circuncisión” (Hechos 10:45; 11:2). En Hechos, esta denominación tiene siempre un carácter socio-religioso para distinguir los dos grandes grupos que constituía el cristianismo primitivo: el judío y el gentil. Pablo, por su parte, usa esta misma expresión en contextos y con sentidos diferentes. La usa para distinguir a los judíos de los gentiles en general (Romanos 3:30; 4:9). Con un sentido parecido, la usa para referirse a los campos de misión a los que han sido enviados él y el apóstol Pedro, con el nombre de “el evangelio de la circuncisión” y “el evangelio de la incircuncisión” (Gálatas 2:7-8). Pablo usa también esta expresión con el mismo sentido socio-religioso que Lucas, para referirse a los judeocristianos (Gálatas 2:12).

Que “los de la circuncisión” no formaban un grupo disidente del cristianismo oficial lo muestran dos hechos notables:

Los “fieles de la circuncisión” que fueron a Antioquía eran uña y carne con Santiago, una columna de la iglesia de Jerusalén, pues fueron allí a instancia de él. Además, debieron gozar de una reputación social y religiosa bastante importante dentro de la Iglesia de Jerusalén, pues estos “fieles” influenciaron a Pedro (y a los demás judíos e incluso a Bernabé) hasta el punto de que se abstuvieron de confraternizar con los gentiles, actuando hipócritamente, actitud que Pablo reprochó públicamente después (Gálatas 2:11-14).

Los discípulos judíos de Hope que acompañaron a Pedro hasta Cesarea, a casa de Cornelio, pertenecían a este grupo de “fieles de la circuncisión”. El apelativo “fieles” que usa Lucas para referirse a estos discípulos judíos significa que eran “cristianos fieles” que, no obstante, seguían observando los preceptos de la ley (Hechos 10:45).

2. “Los de la circuncisión” como cuerpo eclesial dominante del cristianismo en palestina

El hecho de que se diga que eran “millares” los judíos que habían creído, y, además, todos eran “celosos por la ley” (Hechos 21:20) quiere decir que esa era la naturaleza de la iglesia en Jerusalén. Es decir, cuando Pablo llegó a Jerusalén, al final de su tercer viaje misionero (año 58 ó 59 d.C.), el grupo de “los de la circuncisión” representaba la totalidad de la iglesia. La declaración de los dirigentes de la iglesia de

Jerusalén al Apóstol, "Ya ves, hermano, cuántos millares de judíos hay que han creído; y todos son celosos por la ley", indica suficientemente que la iglesia primitiva era fiel observadora de la ley de Moisés.

3. "Los contumaces... de la circuncisión"

No obstante, pasado el tiempo (en la época de las Pastorales), la Iglesia gentil, que ya era mayoritaria, y se estaba institucionalizando en el mundo greco-romano, ya no tenía la misma consideración hacia aquellos "fieles de la circuncisión". Ahora el epíteto se ha convertido en "[los] contumaces y engañadores… de la circuncisión" (Tito 1:10). Esta consideración tan diferente del autor de la Pastoral hacia los judeocristianos (¡la iglesia primitiva!) indica que ha pasado mucho tiempo desde los escritos de Pablo y de Lucas (pero evadimos aquí el tema de la autoría y la datación de las Pastorales por salirse del propósito de este trabajo).

VII. EL CONCILIO DE JERUSALÉN, UNA MIRADA RETROSPECTIVA

Según la conclusión del "concilio" llevado a cabo en Jerusalén sobre el año 49 dC sabemos que la obligatoriedad o no de la circuncisión para los gentiles no fue el único tema que se discutió, pues en el consenso que devino de la reunión se "impuso" a los discípulos gentiles algunos preceptos de la ley (excepto la circuncisión). Un estudio más profundo nos mostraría que esta imposición tenía un fin pastoral: la fraternidad entre judíos y gentiles en las iglesias mixtas. Los preceptos impuestos a estos facilitaba la fraternidad con los judeocristianos. En las iglesias netamente gentiles, como ya hemos dicho más arriba, dichos preceptos tendrían otro sentido.

¿Qué implica que los apóstoles y los ancianos tuvieran que dirimir en un "concilio" si los gentiles tenían o no que observar la ley?

En primer lugar, implica que alguno de los grupos contendientes estaba guardando la ley, y este grupo obviamente era el formado por los judíos cristianos de Jerusalén (¡la "iglesia primitiva"!). El hecho de que a esos "misioneros" de Judea no se les hubiera "dado orden" en Jerusalén (Hech. 15:24) para que los gentiles guardaran la ley, no significa que la iglesia de Jerusalén no estuviera guardándola, y que estuviera presionando para que los gentiles la guardaran, ¿a qué, si no, la celebración de un "concilio" para debatir si los gentiles debían observar la ley o no?

En segundo lugar, este "concilio" pone de relieve que, si bien los gentiles estaban exentos de observar cualquier

precepto de la ley, los judíos que habían creído no pensaban igual al principio. Fue la reflexión teológica ("mucha discusión" – 15:7) en este "concilio" lo que aportó luz para comprender que era posible el evangelio "sin" la observancia de la ley. Para ello fue necesario interpretar lo que había ocurrido en casa de Cornelio: "Varones hermanos, vosotros sabéis cómo ya hace algún tiempo que Dios escogió que los gentiles oyesen por mi boca la palabra del evangelio y creyesen. Y Dios, que conoce los corazones, les dio testimonio, dándoles el Espíritu Santo lo mismo que a nosotros…" (Hechos 15:7-12).

En tercer lugar, este "concilio" pone en evidencia también que los gentiles de Antioquía que habían creído en el evangelio no quisieron "parecerse" a la iglesia "madre" de Jerusalén, nacida en el día de Pentecostés el año 33 d.C. (¡Qué diferencia con la obsesión de algunos líderes de las Iglesias de Cristo, que quieren a toda costa "parecerse" a la iglesia primitiva de Jerusalén!). En realidad, dicho "concilio" fue una protesta en toda regla de los cristianos gentiles porque no querían ser "como" la Iglesia "madre" originaria.

VIII. EL APOSTOLADO DE LA CIRCUNCISIÓN (Gálatas 2:6-9)

El término "judeocristiano", como ya hemos apuntado, no aparece en el Nuevo Testamento; aquí se les conoce como "los de la circuncisión". El término judeocristiano es una creación de la ciencia moderna acuñado en el siglo XIX para designar a los discípulos de Jesús que, a sabiendas, habrían querido permanecer cercanos al judaísmo. Estos se dividen en dos grupos, según su lengua materna: arameo-hebreo, por un lado, y griego, por otro (Hechos 6:1), que se corresponden a los judeocristianos de Judea y a los de la diáspora. El término judaizante, igualmente, es una referencia más marcada de aquellos discípulos judíos que, además de guardar la ley de Moisés, querían imponerla a los gentiles ((*Los judeocristianos: testigos olvidados*, Jean-Pierre Lémonon. CB 135 - 2007).

Todas las personas que formaban la iglesia "primitiva" eran de origen judío y siguieron guardando las "costumbres" de la ley (Hechos 15; 21: 17-25). Esto es comprensible si pensamos que las personas de Jerusalén que creyeron en Jesús no dejaron de ser judías, tanto las residentes en Palestina como las que residían en la diáspora. Tras de sí había siglos de tradiciones sociales y religiosas que marcaban un estilo de vida desde el nacimiento hasta la muerte. ¿Por qué tendrían que romper, de un día para otro, con toda esa carga emocional, psicológica, familiar, social

y religiosa? ¿Por qué tendrían que abandonar la señal del pacto de Dios con Abraham: la circuncisión (Génesis 17); la fiesta que conmemoraba la liberación de la esclavitud egipcia: la pascua (Éxodo 12); y las reglas alimentarias... (Levítico 11-sigs.)? Guardar estas costumbres, en la nueva dispensación de la gracia, no era necesario para ser salvo, pero guardarlas era compatible con la fe que salva, al menos para los judíos que creyeron –y creen– en el evangelio. Otra cosa diferente eran los judaizantes; es decir, aquellos judeocristianos que además de guardar la ley querían imponerla a los gentiles. Pablo, con la definición de "el apostolado de la circuncisión" estaba reconociendo el estilo de vida religioso de los discípulos judíos que seguían guardando la ley (Gálatas 2:7-8).

1. Guardar la ley: identidad de la iglesia judía

Nuestra educación religiosa nos impide asumir que la "iglesia primitiva" seguía apegada a la ley, incluso después del "concilio" de la concordia (Hechos 15).

Esta iglesia primitiva, apostólica, fundada el día de Pentecostés (que seguía observando la ley), fue la iglesia a través de la cual el Espíritu Santo se hizo presente: con dones de lenguas (Hechos 2), con milagros (Hechos 3:1 sigs.; 5:12 sigs.; 9:40 sigs.), en la oración (Hechos 4:31), en la imposición de manos (Hechos 8:14-19), fortaleciendo las iglesias (Hechos 9:31)... Fue tal su condición, que afrentó un "concilio" para discutir la necesidad o no de que los gentiles guardaran la ley. La conclusión a la que llegaron fue que los gentiles sólo deberían cumplir algunos preceptos de la ley (¡para poder fraternizar con ellos!). Los líderes presentes en dicho "concilio" no fueron subalternos, sino los apóstoles y los ancianos de la iglesia de Jerusalén (Hechos 15:2). Además, para estos líderes de la iglesia primitiva, guardar la ley era "andar ordenadamente" (Hechos 21:24).

2. Pedro y Pablo: dos ámbitos misioneros

Pablo, tras su conversión, se destacó como un líder excepcional en el campo gentil, para cuyo apostolado había sido llamado (Hechos 26:16-18). Después de una carrera misionera productiva fuera de Palestina, quiso compartir con los que eran considerados "columnas" de la iglesia de Jerusalén (Pedro, Jacobo y Juan) lo que había estado enseñando entre los gentiles. Es obvio que en este encuentro también Pedro, como líder prominente entre los otros apóstoles, compartiera qué enseñaban ellos entre los judíos. Ambos, Pedro y Pablo, eran conscientes de las diferencias de sus ministerios por causa de los campos

distintos de misión; por ello, y por mutuo acuerdo, demarcaron dos ámbitos culturales de trabajo: Pedro (y los demás de la circuncisión) seguiría desarrollando su ministerio entre los judíos, y Pablo haría lo propio entre los gentiles, como había venido haciendo: "pues el que actuó en Pedro para el apostolado de la circuncisión, actuó también en [Pablo] para con los gentiles" (Gálatas 2:6-9).

El concepto que subyace en la reflexión de Pablo en Gálatas 2:7-8 es nada más y nada menos que el telón de fondo sobre el que se desarrolla la historia del cristianismo primitivo, con una Iglesia judía que seguía guardando la ley y una Iglesia gentil exenta de guardar dicha ley (salvo algunos preceptos de la misma para la fraternidad entre gentiles y judíos). El concilio de Jerusalén pone en evidencia la existencia de estas dos iglesias sincrónicas: la judía y la gentil. Hechos 15 y 21:17-25 refleja sólo la punta del iceberg de esta realidad. En nuestros estudios bíblicos, pasamos de puntillas por este cuadro histórico que nos muestra el libro de los Hechos.

3. Exclusión progresiva de la Iglesia judía

Ya hemos dicho que en el cristianismo primitivo fue compatible la coexistencia de una iglesia judía y otra gentil (Gálatas 2:7-9). En el "concilio" de Jerusalén se selló la concordia entre ambas Iglesias (Hechos 15:1-35; 21:17-25). No obstante de que esto fue así, el tiempo fue mostrando que esa fraternidad, en cuyo consenso fue partícipe el Espíritu Santo (Hechos 15:28), se fue viciando y, finalmente, degradando hasta casi el odio en la medida que la Iglesia helenista fue adquiriendo protagonismo, reconocimiento y mayoría (¡al precio de ir perdiendo el vínculo con sus raíces naturales! - ver Romanos 11:11-24). Todo parece indicar que del rechazo a lo "judaizante" se pasó al rechazo de lo "judeocristiano" y de esto al rechazo total a todo lo que olía a "judío". Las Pastorales ya dan muestras de esta tensión que terminó en un fiasco histórico.

En efecto, a finales de la "época apostólica" ya se perfila cierta intransigencia con "los de la circuncisión" (los que observaban la ley); el autor de la Pastoral habla de ellos como los "contumaces, habladores de vanidades y engañadores" (Tito 1:10).

Más tarde (año 110), Ignacio de Antioquía escribía a los magnesios: "Es absurdo apelar al nombre de Jesucristo y después vivir a lo judío; no es el cristianismo el que creyó en el judaísmo, sino el judaísmo el que creyó en el cristianismo, donde se han reunido cuantos creen en Dios" ("*El primer*

siglo cristiano", Ignacio Errandonea S.J.). No es el momento ahora para discutir la declaración de este mártir de Jesucristo, pero sus palabras nos acercan al sentir que la Iglesia helenizada iba asumiendo acerca de los judeocristianos. ¡El espíritu del "concilio" de Jerusalén se estaba olvidando! Tenemos que esperar un poco más, a mediado del siglo II, para escuchar al obispo de Asia Menor, Melitón de Sardes, el pernicioso dicho que llegaría a demostrarse en la historia posterior como muy nefasto: "Oídlo todas las estirpes de los pueblos, y vedlo: Un asesinato jamás sucedido antes tuvo lugar en Jerusalén […]. Dios fue asesinado, el Rey de Israel fue eliminado mediante la diestra de Israel". [3]

Nacía así el reproche de que los judíos son asesinos de Dios. Aquí no se apuntaba ya a convertir a los judíos, sino a combatirlos ("*El Cristianismo*", Hans Küng). Todos conocemos la historia del antisemitismo en Europa que llegó a su clímax con el Holocausto. Antisemitismo del cual el cristianismo de occidente no fue ajeno (*Judeofobia*, Gustavo D. Perednik). Según los estudiosos, no existe mucha información directa sobre la "Iglesia judeocristiana" tras la guerra del año 70; y la información que hay procede de reseñas de apologistas cristianos de los siglos II, III y IV, como Justino, Tertuliano, Ireneo, Eusebio, etc. Reseñas que pertenecen a la historia que escribió la Iglesia triunfante (*Los judeocristianos: testigos olvidados*, Jean-Pierre Lémonon. CB 135 - 2007).

IX. EL APOSTOLADO DE LA INCIRCUNCISIÓN (Gálatas 2:6-9)

Si de entre los judeocristianos, los judaizantes no se hubieran empeñado en imponer la ley a los gentiles, probablemente hubieran ocurrido estas tres cosas:

La iglesia judeocristiana habría tenido más posibilidades de subsistir en el tiempo y en el espacio, al menos en el entorno judío, que era su especial horizonte misionero (Gálatas 2:9);

El cristianismo habría sido más plural. Se habría evitado, por un lado, la persecución a los judíos, y, por otro, las guerras religiosas entre cristianos.

Como contrapartida, las cartas de Pablo habrían tenido otro calado, incluso la nomenclatura del Nuevo Testamento habría sido diferente. Pero esto sólo es una especulación.

Según las cartas de Pablo, especialmente la dirigida a las iglesias de Galacia, los judaizantes fueron "misioneros" muy activos, no sólo en el entorno judeocristiano, donde se sentirían como peces en el agua, sino

también en el campo de misión gentil: aquí como intrusos (ver Gálatas 3:1 ss.; 5:1-12). Esta polémica, que a nosotros nos ha llegado de forma literaria, debió de haber sido una enconada, viva y persistente lucha apologética entre las comunidades gentiles, evangelizadas y adoctrinadas por Pablo y sus discípulos, y los maestros e incluso comunidades judaizantes. Con el tiempo, esta encarnizada apología se fue convirtiendo en una inevitable enemistad más allá de la simple dialéctica, según vemos en la literatura patrística (Ignacio de Antioquía, Justino, etc.).

El vocablo "incircuncisión" nos lleva mentalmente al principal artífice de la teología cristiana y autor literario de la mayor parte del Nuevo Testamento: Saulo de Tarso (Pablo). Desde su experiencia en el camino hacia Damasco, el Apóstol de los gentiles había adquirido la noción de que la buena nueva (el evangelio) era un don gratuito, de ámbito universal y al margen e independiente de la ley judía (Gálatas 1:11-12). Su vocación era indiscutible y especialmente hacia los gentiles (Hechos 26:16-18). Con mucho orgullo Pablo se autodefinía como "apóstol de los gentiles" y, por lo tanto, "honraba su ministerio" (Romanos 11:13). Y aquello que fue tan difícil de entender al principio para los judeocristianos –judaizantes o no (ver Hechos 11:1-2, 18)–, Pablo dice que era un misterio escondido que le fue revelado a él: "que los gentiles son coherederos y miembros del mismo cuerpo, y copartícipes de la promesa en Cristo Jesús por medio del evangelio" (Efesios 3:1-6). Pedro, después de su experiencia con la conversión de Cornelio (Hechos 10), llegó a la misma conclusión (Hechos 15:7-11). En la epístola a los Gálatas tenemos una exhaustiva exposición teológica del evangelio (de la gracia); su objetivo: además de exponer cuál era el mensaje que Pablo predicaba entre los gentiles, ilustrar tanto a gentiles como a judaizantes, especialmente a estos, la suficiencia y la superioridad de la fe sobre las obras de la ley en orden a la salvación:

> "sabiendo que el hombre no es justificado por las obras de la ley, sino por la fe de Jesucristo, nosotros también hemos creído en Jesucristo, para ser justificados por la fe de Cristo y no por las obras de la ley, por cuanto por las obras de la ley nadie será justificado… pues si por la ley fuese la justicia, entonces por demás murió Cristo" (Gálatas 2:16-21).

Por ello, imponer la ley como requisito para ser salvo suponía "volver a lo que era figura y sombra de los bienes venideros" (Colosenses 2:16-17; Hebreos 10:1). Distanciarse de los

judaizantes, por lo tanto, no sólo era una necesidad teológica, sino un camino sin retorno; el evangelio de la incircuncisión tenía como vocación y meta primeramente a los incircuncisos sin excluir a los circuncisos (Gálatas 5:6).

X. DE LA GRACIA HABÉIS CAÍDO

Ahora bien, ¿cómo entendemos la polémica con los judaizantes? ¿Está Pablo condenando a **todos** los que observan la ley **cualquiera** que sea el motivo? ¿Pervertían el evangelio por el hecho de observar la ley como estilo religioso de vida? Veamos:

a) “De Cristo os desligasteis, los que por la ley os justificáis” (Gálatas 5:4).

Pablo no está diciendo que **todos** los que observaban la ley estaban “desligados de Cristo”, sino **aquellos** que buscaban justificarse por las obras de la ley (“***los que*** por la ley os justificáis”). Esta obviedad, además de la gramatical, es evidente por estas dos razones:

Primera: en el concilio de Jerusalén dejaron claro que, aun cuando los gentiles no necesitaban observar la ley, los judeocristianos sí la guardarían: “Ya ves, hermano, cuántos millares de judíos hay que han creído; y todos son celosos por la ley […] Pero en cuanto a los gentiles que han creído, nosotros les hemos escrito determinando que no guarden nada de esto…" (Hechos 21:20, 24-25). Los judeocristianos no guardaban “esto” (la ley) para salvarse; luego ellos no estaban desligados de Cristo ni "caídos de la gracia".

Segunda: Pablo observaba la ley de manera ordinaria (Hechos 18:18, 21; 20:16); y en casos puntuales, con un propósito (1 Corintios 9:20). Pero Pablo tampoco estaba desligado de Cristo. Se supone que tampoco estaba contradiciéndose.

1. “Quieren pervertir el evangelio de Cristo” (Gálatas 1:6-10).

Este texto es la introducción mediante la cual Pablo va a exponer teológicamente su evangelio de la gracia, cuyo contexto es la labor proselitista de los judaizantes que habían llegado a las iglesias fundadas por el Apóstol (Gálatas 3:1-5). Como deducción coherente con el punto anterior, los judeocristianos no podían ser los que estaban pervirtiendo el evangelio, pues Pablo, además de observar también la ley, siempre tuvo una buena conexión con ellos (Hechos 21:21-24; Gálatas 2:7-9), sino los que iban imponiendo la ley “como requisito” para ser salvos. Es decir, practicar la circuncisión, como rito de la señal del pacto con Abraham; observar las fiestas judías que celebraban la relación de Dios con el pueblo judío;

seguir las reglas alimentarias, etc., como estilo de vida religioso, no suponía competir con la gracia ni adherirse a otra alternativa diferente de ella. La observancia de la ley, en este sentido, es una expresión piadosa ancestral de los israelitas, "de los cuales son la adopción, la gloria, el pacto, la promulgación de la ley, el culto y las promesas” (Romanos 9:4).

XI. MODO DE CONCLUSIÓN

Todo cuanto antecede es un breve repaso de los inicios del cristianismo primitivo relacionado con el tema que aquí discutimos, y que evocamos sintéticamente:

a) La iglesia nació en Jerusalén sobre el año 33 d.C. Esta iglesia estaba formada por personas judías en su totalidad.

b) Esta iglesia nacida en Jerusalén continuó observando las costumbres judías inscritas en el Antiguo Testamento (la Ley).

c) La aceptación de la buena nueva por parte de los gentiles originó una tensión entre estos y los judeocristianos, los cuales, además de seguir observando las costumbres judías, quisieron imponerlas a los gentiles.

d) La solución de este problema surgido se dirimió en el llamado “concilio” de Jerusalén sobre el año 49 dC.

e) Es notoria –¡y sorprendente!– la perplejidad de los dirigentes de la iglesia de Jerusalén porque los gentiles también estuvieran incluidos en las promesas de salvación.

f) Es también notorio –¡y no menos sorprendente!– que Pedro no hubiera predicado el evangelio a un gentil hasta la ocasión del centurión romano.

g) El “concilio” en Jerusalén pone en evidencia que la iglesia gentil (de Antioquía) no quiso “parecerse” a la iglesia de Jerusalén, precisamente porque no aceptaron la imposición de la ley de Moisés, salvo algunos preceptos de ella (Por cuestiones pastorales).

Si todo cuanto hemos expuesto en estas notas es correcto, ¿qué implicaciones puede tener en un análisis crítico respecto a la pedagogía de "Nuevo Testamento versus Viejo Testamento"?

Si los discípulos judíos del primer siglo podían compatibilizar la observancia de ley –incluida la circuncisión– con el evangelio de la gracia, ¿no pueden seguir observándola los judíos del siglo XXI cuando aceptan a Jesús como Mesías? Más aún: ¿no podríamos nosotros, gentiles, observar voluntariamente las costumbres judías, las fiestas por ejemplo?

Por otro lado, y esto es de capital importancia en estas notas: ¿qué iglesia

deseamos "restaurar", la de Jerusalén nacida el año 33 d.C., o la de Antioquía, nacida años después fuera de Palestina?

Obviamente, el Nuevo Testamento habla de "una" Iglesia, que es el Cuerpo "uno" de Cristo, etc. Pero esta Iglesia de la cual escriben los hagiógrafos, especialmente el autor de las Pastorales, es una Iglesia "teologizada", teórica, abstracta, pero diferente de las iglesias históricas, plurales y diversas, que dieron origen al cristianismo primitivo, que fue heterogéneo, del cual da cuenta el Nuevo Testamento.♦



2 El Nuevo Testamento prohíbe la música instrumental

I. PREÁMBULO

Los instrumentos y el arte musicales están presentes ya en las primeras páginas de la Biblia. Se dice que Jubal "*fue padre de todos los que tocan arpa y flauta*" (Génesis 4:21). En general, el uso de los instrumentos musicales en el Antiguo Testamento están ligados a celebraciones de diferentes naturalezas. Moisés, tras el paso del Mar Rojo, cantó con los hijos de Israel un himno de alabanza por tan maravillosa gesta a la vez que las mujeres, con María a la cabeza, acompañaron la alabanza "con panderos y danzas" (Éxodo 15:1-21). El pueblo de Israel expresó su regocijo por las victorias guerreras sobre sus enemigos: "*Y todo Judá y los de Jerusalén, y Josafat a la cabeza de ellos, volvieron para regresar a Jerusalén gozosos, porque Jehová les había dado gozo librándolos de sus enemigos. Y vinieron a Jerusalén con salterios, arpas y trompetas, a la casa de Jehová*" (2 Crónica 20:27-28). La música instrumental estaba presente en las fiestas familiares: "*¿Por qué te escondiste para huir, y me engañaste, y no me lo hiciste saber para que yo te despidiera con alegría y con cantares, con tamboril y arpa?*" (Génesis 31:27).

La música instrumental estuvo presente en el servicio religioso del Tabernáculo levantado por David (1 Crónicas 15-16), así como en el servicio religioso del Templo (1 Crónica 29:27-28; ver 2 Crónicas 5:11-14). A David no sólo se le atribuye la autoría de salmos, los cuales venían a ser piezas musicales, sino de inventar instrumentos de música, los cuales él sabía tocar: "*Y los sacerdotes desempeñaban su ministerio; también los levitas, con los instrumentos de música de Jehová, los cuales había hecho el rey David para alabar a Jehová porque su misericordia es para siempre, cuando David alababa por medio de ellos*" (2 Crónicas 7:6).

De hecho, la ejecución de los salmos era acompañada con instrumentos musicales como queda evidente en el salmo 150. No es necesario decir que los instrumentos musicales en el entorno de la alabanza del Antiguo Testamento fueron introducidos por mandato de Dios: "*Puso también levitas en la casa de Jehová con címbalos, salterios y arpas, conforme al mandamiento de David, de Gad vidente del rey, y del profeta Natán, porque aquel mandamiento procedía de Jehová por medio de sus profetas. Y los levitas*

estaban con los instrumentos de David, y los sacerdotes con trompetas". (1 Crónica 29:25-28).

II. TÉRMINOS USADOS PARA LA ALABANZA EN EL NUEVO TESTAMENTO

No existe ningún texto neotestamentario que cite por su nombre algún instrumento musical relacionado con la alabanza y tenga que ver con alguna iglesia histórica, salvo la referencia a ellos en el libro de Apocalipsis (Apoc. 5:8; 14:2; 15:2). A esta ausencia de referentes sobre los instrumentos de música en el Nuevo Testamento lo llamamos "silencio de la Escritura".

1. Textos relacionados con la alabanza cristiana en el Nuevo Testamento

Colosenses 3:16

"*La palabra de Cristo more en abundancia en vosotros, enseñándoos y exhortándoos unos a otros en toda sabiduría, cantando con gracia en vuestros corazones al Señor con salmos e himnos y cánticos espirituales*".

Efesios 5:19

"hablando entre vosotros con salmos, con himnos y cánticos espirituales, cantando y alabando al Señor en vuestros corazones".

Santiago 5:13

¿Está alguno entre vosotros afligido? Haga oración. ¿Está alguno alegre? Cante alabanza".

2. Significado de algunos términos

"salmos", "himnos" y "cánticos"

El biblista Adam Clarke dice que "apenas podemos decir cuál es exactamente la diferencia entre estas tres expresiones". No obstante, hace el siguiente comentario de ellas:

"*Salmos*": probablemente puede referirse a aquellos de David; Thayer, una autoridad en el griego del Nuevo Testamento, por su parte, define así esta palabra: "Golpeteo, hacer vibrar; golpear las cuerdas de un instrumento musical; una canción piadosa, un salmo".

"*Himnos*": improvisadas efusiones de alabanza a Dios bajo la influencia del Espíritu divino o una percepción de su especial bondad;

"*Cánticos*": Odas; composiciones poéticas deliberadas; pero cualquiera que fuera su forma de composición, eran totalmente espirituales, para magnificar a Dios y edificar a los hombres[1].

"*Psallo*": Este término se traduce en la Reina Valera 1960 como "alabando" (En

Santiago 5:13, donde también aparece, se traduce "cante alabanza"). Thayer define la palabra *psallo* de la siguiente manera: "puntear, tirar de; hacer vibrar, tañer; tocar o golpear una cuerda, tañer las cuerdas de un instrumento musical de manera que suene afinadamente; tocar un instrumento de cuerda, tocar el arpa, etc.; cantar con la música del arpa; en el Nuevo Testamento cantar un himno, festejar alabanzas a Dios cantando". W. E. Vine, más escuetamente, dice que este término significa, primariamente, "puntear o rasgar (la cuerda de un arco), y por ende, tocar (un instrumento de cuerdas con los dedos)[2].

Según las definiciones de esta palabra, podríamos inferir que Pablo está exhortando a cantar salmos tocando algún instrumento de cuerda. Si así lo hiciéramos en la alabanza cristiana, estaríamos haciendo lo que el término *psallo* implica según su significado. ¿Pero importa el significado de este término, tanto para incluir como para excluir los instrumentos de música en la alabanza? ¿Estaría Pablo diciendo que "teníamos que" alabar a Dios usando un instrumento musical, o al contrario, que no debíamos usar ningún instrumento? No obstante del significado de este término, decir que "habría que" usar instrumentos musicales en la alabanza, porque el término lo implica, sería lo mismo que decir que "no hay que" usarlos porque no se dice explícitamente que se usen. La declaración formal y el sentido del texto bíblico no tiene ninguna inferencia de "cómo" debemos alabar a Dios excepto que la alabanza ha de ser sincera y genuina, que salga del corazón y de la mente. Cualquier inferencia inclusiva o exclusiva en este texto, respecto a usar o no usar instrumentos de música en la alabanza, es forzar la hermenéutica bíblica.

III. HERMENÉUTICA DE LOS OPONENTES A LOS INSTRUMENTOS MUSICALES EN LA ALABANZA

En la literatura de muchas Iglesias de Cristo es muy común encontrar dos principios basados sobre dos textos bíblicos, a saber, Génesis 6:14 y Levítico 10:1-2. El primer texto, relacionado con la clase de madera con que Noé debía hacer el arca. El segundo, con la historia de Nadab y Abiú, dos hijos de Aarón, quienes ofrecieron "fuego extraño", que Dios nunca les mandó. Con estos ejemplos se quiere establecer dos principios absolutos, extrapolados a la iglesia, concretamente con la manera de alabar a Dios.

1. Establecimiento de los principios

Génesis 6:14

"Hazte un arca de madera de gofer;..."

Sobre este texto se establece el principio de que todo dictado expreso de Dios excluye por definición cualquier otro. Dicen: “Dios no necesitó decir a Noé qué madera no debía usar, pues el mandamiento expreso de la madera que debía utilizar excluía cualquier otra”.

Levítico 10:1-2

“Nadab y Abiú... ofrecieron delante de Jehová fuego extraño, que él nunca les mandó”

Sobre este texto se establece el principio de que cualquier cosa que incluyamos sobre lo que Dios no ha dicho nada supone una inclusión “extraña” a Su voluntad.

¿Pero podemos establecer un principio absoluto y universal de la deducción de un caso particular y concreto y extrapolarlo a todas las situaciones? ¿Podemos usar estos principios de forma generalizada en todas las situaciones, ya sea que afecte a la vida doméstica o al culto cristiano? Si tan importante son estos detalles, como alabar a Dios con o sin instrumentos de música, que implica estar obedeciendo o desobedeciendo a Dios, ¿por qué los autores del Nuevo Testamento no lo explicitaron de forma clara y concreta?

Por ejemplo: Si celebrar la “Santa Cena” debe ser con “mosto sin alcohol”, suponiendo que esta sea la voluntad de Dios, ¿por qué los hagiógrafos usaron una expresión tan ambigua como es la de “fruto de la vid”? ¿Por qué no declararon expresamente que debía ser mosto sin alcohol? Lo mismo ocurre con la exclusión o inclusión de los instrumentos de música. Por otro lado, creo que abusan del argumento de que Dios no necesita decir LO QUE NO debemos hacer, pues basta que nos diga LO QUE TENEMOS que hacer. Pero este principio, que en ciertos casos podría ser exegéticamente correcto, deriva en un simple sofisma cuando se generaliza, forzando así la hermenéutica.

Estos principios, con valor absoluto, y desde esa hermenéutica, nos llevan a situaciones absurdas en la vida real, y sólo son comprensibles desde extraños sofismas que los explican.

2. La debilidad de estos principios

Siguiendo dichos principios, con la hermenéutica inclusiva/exclusiva, de manera absoluta, nos llevaría a las siguientes conclusiones en los siguientes ejemplos:

Ejemplo nº 1

“*Ya no bebas agua, sino usa un poco de vino por causa de tu estómago y de tus frecuentes enfermedades”* (1 Timoteo 5:23).

Deducciones de este texto: En caso de alguna enfermedad estomacal: 1) No se debe beber agua; 2) Se debe beber un poco de vino

Implicaciones de este texto: Queda excluida cualquier otra sustancia terapéutica que no sea el vino.

Ejemplo nº 2

"*Quiero, pues, que los hombres oren en todo lugar, levantando manos santas"* (1 Timoteo 2:8).

Deducciones de este texto: Los hombres "deben" orar en "todo lugar" con las "manos levantadas".

Implicaciones de este texto: Queda excluida otra forma de orar que no sea con las manos levantadas; las mujeres no pueden orar.

Sin embargo, cualquier lector medio de la Biblia advertirá que resultan absurdas dichas conclusiones. Los principios hacen agua, no son válidos.

IV. ¿QUÉ DICEN LOS TEXTOS? (Colosenses 3:16; Efesios 5:19; Santiago 5:13)

Quienes se oponen radicalmente a los instrumentos musicales ponen en marcha toda la artillería dialéctica y teológica para demostrar que en ninguna manera los textos permiten usar instrumentos musicales en la alabanza. Los motivos quedan explicados en los principios establecidos más arriba. ¿Pero tienen los contenidos de los textos citados alguna inferencia específica sobre la manera de cómo hay que alabar a Dios excepto que debe salir "del corazón"? ¿Podemos deducir de estos textos que la alabanza "debe" ser exclusivamente "vocal" y, además, deducir que los instrumentos musicales están "excluidos" implícitamente porque no se dice explícitamente que se cante "con" instrumentos? ¿Justifica la exclusión de los instrumentos musicales en la alabanza la simple omisión de citarlos por su nombre (silencio de la Escritura)? Aparte de estos textos (Colosenses 3:16, Efesios 5:19 y Santiago 5:13), en los cuales no hay ni implícita ni explícitamente una declaración formal de cómo debe ser la alabanza (excepto la sinceridad y el carácter espiritual de la misma), no existe ningún otro en el NT formalmente que prohíba los instrumentos musicales en la alabanza.

Lo que sí enfatizan los textos aludidos es el carácter de la alabanza: la sinceridad y la espiritualidad de la misma; apela a la interioridad del adorador, a la intención que debe haber de glorificar a Dios por medio de ella. Los textos no infieren nada sobre la postura, los gestos, las articulaciones del cuerpo o los medios que utilice: el

adorador puede levantar los brazos, si esa es la necesidad que anímicamente siente, puede batir las palmas acompañándose como expresión musical propia, puede llorar o reír de gozo si ese es su estado de ánimo. En la alabanza participa todo el ser del individuo: cuerpo, mente y espíritu. La alabanza cristiana no está circunscrita a la cultura en que se originó la iglesia: las expresiones comunicativas de los individuos tienen sus propias peculiaridades culturales y estas no son iguales en todas las culturas. Exportar los medios y las formas de la alabanza, lejos de "restaurar" la iglesia del Nuevo Testamento, es expandir nuestros propios prejuicios cuyas raíces están ancladas en la cultura del lugar más que en la Biblia.

V. ARGUMENTOS ANTI-INSTRUMENTOS

1. La iglesia primitiva no usó los instrumentos

Este fue el argumento original en el Movimiento de Restauración y ha sido el más usual y aséptico de todos. En principio, se hacía hincapié en el hecho de que en el cristianismo primitivo, aun cuando se disponía de instrumentos musicales, no los usó en la alabanza. Se añade el testimonio de la tradición según la cual, se supone, sólo fue usado el canto "*a capella*" hasta la introducción, muy posteriormente, del órgano en el culto cristiano. También se invoca el testimonio de destacados líderes protestantes los cuales no eran partidarios de los instrumentos.

2. El Nuevo Testamento no lo permite

Este argumento, desarrollado posteriormente, viene a ser un refuerzo del anterior. Al carácter histórico del primero, a éste se le añade otro teológico, convirtiéndolo, por lo tanto, en una doctrina. Se admite que los instrumentos fueron usados en el culto del Antiguo Testamento, tanto en el tabernáculo como en el templo (1 Crónicas 15-16; 1 Crónica 29:27-28); pero, una vez inaugurado el nuevo pacto, todos los elementos que caracterizaba el culto del antiguo dejaron de estar vigentes en el nuevo, incluidos los instrumentos en la alabanza. Se argumenta que si usamos los instrumentos de música, que formaban parte del culto del antiguo pacto, deberíamos usar también los demás elementos de dicho antiguo pacto, como el incienso, el diezmo, los sacrificios, etc., según deducen de Gálatas 5:3. Desde este punto de vista, muy diferente al argumento anterior que es más relativo, los instrumentos no se pueden usar en la alabanza, no sólo porque la iglesia primitiva no los usó, sino porque su uso estaba relegado al antiguo pacto y, por lo tanto, su uso está

prohibido en el nuevo, según la extrapolación que hacen de Hebreos 10:8-9.

3. Los textos paulinos especifican el modo de la alabanza

Este argumento, que reconoce y potencia los dos anteriores, va más allá en su argumentación. Con este argumento sus defensores pretenden demostrar que la declaración de Pablo en Colosenses 3:16 y Efesios 5:19 "especifica" incuestionablemente la naturaleza de la alabanza, donde "cantar" significa "*a capella*". Esta "especificación", por lo tanto –dicen sus defensores–, implica la exclusión expresa de los instrumentos en la alabanza (excluyendo también las palmas con las manos u otras expresiones que originen alguna clase de música ajena a la vocal; no obstante, nos queda la duda si el murmullo "*a capella*" está también excluido).

4. Los instrumentos musicales distraen y son carnales

Por otro lado, los oponentes a los instrumentos musicales en la alabanza consideran que la ejecución de la música instrumental distrae la atención de las personas, que deben estar centradas en la alabanza. Y, además, se hace la observación de que la música instrumental invoca a los sentidos, luego es "carnal", en contraste con la naturaleza de la alabanza que debe ser "espiritual".

VI. CONSIDERACIONES A ESTOS ARGUMENTOS

1. La iglesia primitiva no usó los instrumentos

En primer lugar, debemos tener en cuenta que la iglesia primitiva se originó y se desenvolvió en un entorno esencialmente particular: los hogares domésticos. Motivo suficiente para no usar instrumentos de música en la alabanza (Hechos 2:46; 12:12; etc.). En segundo lugar, las reuniones cúlticas de las iglesias primitivas carecían de una liturgia sofisticada, como luego llegó a tener en los siglos posteriores. Su sencillez minimalista se puede apreciar en el testimonio de Lucas, donde ni siquiera está presente la alabanza (Hechos 2:42). En tercer lugar, el cristianismo primitivo, batallando por comunicar una "doctrina nueva", especialmente fuera del judaísmo, tuvo pocas oportunidades para una organización cultual y religiosa (ver 1 Corintios 11:17-22). En cuarto lugar, y esto es muy importante, la prioridad de la iglesia primitiva fue la proclamación y la fraternidad (ver Hechos 4:32 sig.). Visto desde esta perspectiva, la "urgencia" fundamental que la iglesia sintió como prioritaria no dejaba

espacio ni tiempo para la formación de músicos especializados como requiere el uso de instrumentos musicales. Pero el hecho de que no fuera prioritario este "ministerio" en la iglesia, no indica que estuviera en contra de los instrumentos y mucho menos que los consideraran prohibidos por ningún pacto. La "prohibición" que infieren nuestros exégetas actuales es el resultado de prejuicios tardíos, pero no tiene fundamento teológico o exegético alguno.

Las observaciones apuntadas anteriormente, por supuesto, nos hace sospechar que lo más probable es que la iglesia primitiva no usara instrumentos de música en la alabanza; aun así, no podemos decirlo de manera absoluta. La ausencia sola de los instrumentos en el texto del Nuevo Testamento no confirma radicalmente que no los usaran. Esta ausencia en el texto bíblico lo único que muestra es que no hubo necesidad de referirse a ellos, como la ausencia de una referencia a algún himnario tampoco implica que no hubieran hecho uso de alguno (se supone que los judeocristianos seguirían usando los salmos). La simple ausencia de algo en el texto no implica que ese algo no existiera o no se usara en la iglesia primitiva. Una observación atenta de los contenidos del Nuevo Testamento nos permite constatar que sus escritos son muy específicos y fueron respuestas a situaciones muy concretas de su época; es decir, no es un manual para hallar en él todas las respuestas a preguntas posteriores.

Como veremos más adelante, no había motivos teológicos que prohibieran el uso de instrumentos en la alabanza cristiana, como tampoco los había para prohibir la práctica de preceptos de la ley del Antiguo Testamento. Aun en el caso de que la iglesia primitiva no hubiera usado instrumentos en la alabanza, nuestra pregunta pertinente sería: ¿Por qué no los usó? o ¿No podemos usarlos nosotros?

2. El Nuevo Testamento no lo permite

El argumento de los pactos (antiguo/nuevo), aparte de este tema que estamos considerando (los instrumentos), tiene un contexto muy específico en el Nuevo Testamento, como es la antítesis entre "la fe y las obras de la ley" en orden a la salvación, pero tiene un valor relativo en la liturgia de la adoración y la alabanza cristianos. Los textos, que son muchos, conexionados con la apología "fe/obras de la ley" tienen un valor puntual en esa apología específica, pero no tienen un valor absoluto que determine lo que se puede practicar y lo que no se puede practicar del Antiguo Testamento.

Esto que acabamos de decir es evidente si consideramos la experiencia religiosa de la Iglesia judeocristiana. No creemos que hubiera otros cristianos con más deseos de agradar y obedecer a Dios que Pablo y los demás Apóstoles, quienes no obstante continuaron observando las costumbres judías del antiguo pacto (Hechos 21:20, 25; 18:18-21; ver Gálatas 2:7-8). ¿No es suficiente esta consideración para percatarse de que una cosa no quita la otra, y que el argumento de los pactos para afirmar la prohibición de los instrumentos en la alabanza cristiana se da de bruces con esta realidad neotestamentaria?

Aun cuando observar la ley no tenía ningún valor (Colosenses 2:20-23), tampoco estaba prohibido observarla. Y si no estaba prohibido observar las costumbres del antiguo pacto debemos colegir que tampoco estaba prohibido el uso de los instrumentos de música. Creemos que este argumento se obceca en la apología que subraya el cambio radical que supuso, en orden a la salvación, el sacrificio de Cristo, el cual fue anti-tipo de las muchas figuras (tipos) en el antiguo pacto. Ahora bien, estos mismos autores (Pablo, el autor de Hebreos, Santiago, etc.), que explicaron suficientemente la invalidez de la ley en orden a la salvación, fueron los mismos que luego observaban la ley. ¿Pueden entender esto los opositores a los instrumentos?

3. Los textos paulinos especifican el modo de la alabanza

[Nota: No insistimos en la etimología de la palabra griega "*psallo*", tan discutida en el foro de Predicadores de la Iglesia de Cristo en lengua castellana (Yahoo.com). Primero, porque la etimología de las palabras tienen su propia historia y, en las lenguas vivas, cambia su sentido con el tiempo. Segundo, porque a pesar de la abundante aportación de algunos intervinientes en el foro con testimonios de autores de diferentes épocas en el uso de dicha palabra, no se logró una conclusión satisfactoria. Tercero, por nuestra parte, creemos que aun siendo definitiva la etimología de dicho término (tanto si implica la presencia de instrumentos como si no), ello no "obligaría" o, por el contrario, no "prohibiría" el uso de los mismos; es decir, sólo tendría un valor testimonial descriptivo; por lo tanto, obligar o prohibir el uso de los instrumentos en la alabanza a partir de dicho vocablo, es "hablar donde la Biblia no habla"].

a) Sobre el argumento en sí

Como argumento es totalmente inédito de un grupo minoritario de las Iglesias de Cristo. De hecho, este argumento nunca fue usado antes por los "restauradores" del Movimiento de Restauración ni por ningún otro líder religioso protestante o no.

Como comienzo de las observaciones que siguen queremos dejar esta ilustración que puede servir de ayuda en la exégesis. Imaginemos que la comunicación entre dos ciudades se suele hacer a través de la carretera que las une y por medio de autobuses. El hecho de que el alcalde de una de las ciudades hiciera una referencia al autobús como medio de transporte ["lleven los equipajes en el autobús", por ejemplo] no significaría en absoluto que estuviera prohibiendo el uso de otro medio de transporte diferente al autobús. Al menos nadie lo entendería así. La lógica del lector medio necesitaría otra declaración más explícita y clara para concluir que el alcalde desea convertir el autobús en medio de comunicación exclusivo.

Pues bien, el tema único de los textos en discusión (Colosenses 3:16; Efesios 5:19...) es el testimonio y la ética cristianos del día a día, no "cómo" y "con qué" se puede o no se puede alabar. Basta leer los párrafos completos para entender que Pablo está exhortando a los cristianos de ambas iglesias a vivir según la nueva vida en Cristo (Colosenses 3:5-17 y Efesios 5:1-20). Por ello, no tiene sentido que Pablo, preocupado por el testimonio ético de la vida de los cristianos (que es el tema), dijera de manera tan ambigua (y tan inusual) "cómo" tenían que alabar, cosa que no hace ni siquiera indirectamente.

b) Lo que infieren los textos

La referencia que el Apóstol hace del canto (como el alcalde del autobús), lejos de especificar que tenía que ser "*a capella*", lo único que muestra si acaso es que esa era la manera de cantar de la iglesia primitiva, sin ningún interés especifico de que tenía que ser de esa forma. No obstante, los textos particulares en discusión sí infieren que la iglesia cantaba, y Pablo insta a los creyentes a que por medio de dichos cánticos (el contenido) se exhorten, se enseñen y fortalezcan su comunión unos con otros; es decir, que la letra de dichos cánticos contenga enseñanza, exhortación y ánimos recíprocos, y todo esto sinceramente, con el corazón, que es el núcleo de dichos textos, independientemente de cómo sea el canto, si "*a capella*" o con instrumentos.

c) El despropósito de la especificación

La "especificación" que algunos quieren ver en los textos aludidos nos parece un despropósito exegético. Sacar la conclusión de que Pablo está "especificando" que la alabanza debe ser "*a capella*" por la referencia que hace del canto es tener muchísima imaginación, pero un concepto muy pobre de lo que es la exégesis y la hermenéutica. El Apóstol no está considerando, ni tiene en mente, la "forma" en que hay que alabar a Dios,

sino "cómo" debe ser el estilo de vida cristiano y "cómo" deben relacionarse entre sí como testigos ante el mundo. Dichos textos tendrían alguna "especificación" (y aun así sería muy relativo) si el Apóstol estuviera amonestando a los destinatarios precisamente por estar usando instrumentos musicales en la alabanza, y no deberían haberlos usado (en el caso de la ilustración, si el alcalde estuviera prohibiendo el uso de otro medio diferente al autobús). Pero cualquier amonestación relacionada con el uso de los instrumentos musicales hubiera sido clara y explícita, y no lo es porque no existe dicha amonestación.

No existe un solo texto en el Nuevo Testamento que se ocupe "específicamente" de "cómo" hay que alabar a Dios, excepto la sinceridad del que alaba: con el corazón y con la mente en el acto de la alabanza (ver 1 Corintios 14:15; Efesios 5:19; Colosenses 3:16). Como no existe ninguna indicación de "cómo" debe ser el culto cristiano, salvo la relativa y escueta indicación de Lucas: "la enseñanza de los apóstoles, la comunión unos con otros, el partimiento del pan y las oraciones" (Hechos 2:42), ¡donde ni siquiera se menciona la alabanza!

4. Los instrumentos musicales distraen y son carnales

Respecto a la distracción que pueda ocasionar la ejecución de un instrumento de música en la alabanza, es la misma que puede producir el canto "*a capella*", bien por su excelente calidad o, por el contrario, por la pésima aptitud de los cantores (ya sea un grupo reducido o de la toda la iglesia). Por lo general, la iglesia que está acostumbrada a escuchar de fondo música instrumental no sufre ninguna distracción, porque la música instrumental está asumida como parte formal de la alabanza. Por otro lado, cualquier distracción puede ser originada por una infinidad de otros elementos distintos a los instrumentos. Creemos que este argumento, además de subjetivo, es muy prejuicioso.

En cuanto a la "carnalidad" de la música instrumental, por invocar a los sentidos, debemos preguntar si esos mismos "sentidos" están ausentes en la alabanza "*a capella*". En la adoración, y por lo tanto en la alabanza, está presente y participa en ella toda la persona: su cuerpo, su mente y su espíritu; y en esta realidad ontológica del ser están incluidos todos los sentidos: Dios nos creó con todos ellos. La música "*a capella*" también invoca a los sentidos por el simple hecho de que el adorador se deja envolver por su ejecución de la

misma manera que se deja envolver por la música instrumental. Tanto los sonidos que producen la música instrumental como los sonidos que producen la música "*a capella*" son percibidos por los mismos "sentidos": ¡no tenemos otros! Esta "carnalidad" (peyorativa) de los sentidos no radica en la fuente de la música (instrumental o vocal), sino en la "clase" de música: el ritmo, el género, etc. Existe una música (instrumental o vocal), que eleva la espiritualidad del ser humano; como existe otra música (instrumental o vocal) que produce, o puede producir, todo lo contrario. La alabanza, además de ser una expresión de adoración dirigida a Dios, tiene una repercusión subjetiva y positiva de "regreso" (feedback) legítima hacia el adorador. Es decir, la alabanza tiene una virtud terapéutica y espiritual tanto si es "*a capella*" como si es instrumental (musicoterapia). Es más, este "feedback" es una parte efectiva e inevitable en cada parte de la adoración (oración, predicación, etc.) y, por lo tanto, también en la alabanza, según la predisposición espiritual de las personas. La cuestión, pues, debería ser: ¿qué instrumentos o qué clase de música ejecutamos en la alabanza?

VII. TEXTOS MAL USADOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO PARA DESCALIFICAR LOS INSTRUMENTOS MUSICALES

No faltan quienes citan Isaías 24:8, Ezequiel 26:13, Amós 6:5 y otros pocos textos más para descalificar los instrumentos musicales en la alabanza. ¿Pero tienen algo que ver estos textos con alguna descalificación de los instrumentos musicales? ¿Cuáles son los contextos de estos textos?

1. Isaías 24:8

El texto de Isaías tiene como contexto el juicio de Dios sobre la tierra y como consecuencia de ese juicio no sólo "cesaría" el sonido del arpa o el "regocijo de los panderos", sino también el fruto de la vid, etc. ¿Y por qué todo eso? Porque "la tierra se contaminó bajo sus moradores; porque traspasaron las leyes, falsearon el derecho, quebrantaron el pacto sempiterno" (Isaías 24:5) Es decir, el cese de los instrumentos musicales iba a ser una consecuencia del juicio que vendría sobre ellos por sus maldades, no por los instrumentos musicales per se.

2. Ezequiel 26:13

El texto de Ezequiel 26:13 tiene el mismo contexto que Isaías, el juicio de Dios sobre Tiro. Basta leer todo el

capítulo 26 de Ezequiel para entender por qué haría "cesar el estrépito de tus canciones, y no se oirá más el son de tus cítaras". La música era parte del estado de bienestar que disfrutaba el pueblo, y era este estado de bienestar el que sufriría merma por el juicio divino.

3. Amós 6:5

El texto de Amós 6:5 tiene como contexto el juicio de Israel. ¿Qué está condenando el profeta? El estilo de vida mundano, irreflexivo, materialista del pueblo: "Duermen en casas de marfil, y reposan sobre sus lechos, y comen los corderos del rebaño, y los novillos de en medio del engordadero; gorjean al son de la flauta, e inventan instrumentos musicales, como David; beben vino en tazones, y se ungen con los ungüentos más preciosos" (Amós 6:4-6). El profeta no está condenando los instrumentos de música como tales, sino la actitud del pueblo respecto a su Dios.

¿Tienen algo que ver estos textos con alguna condena explícita o implícita de los instrumentos musicales per se? ¿Tanta ineptitud exegética? ¿No es fanatismo deducir de un texto lo que el texto no dice ni siquiera indirectamente?

VIII. LA EXCLUSIÓN DE LOS INSTRUMENTOS MUSICALES EN LA ALABANZA, ¿UN PRINCIPIO O UNA DOCTRINA?

Por "principio" nos referimos a la decisión libre de prescindir de instrumentos musicales en la alabanza cristiana por considerar, a la luz de la información histórica de la que disponemos, que los mismos o no fueron utilizados o no proliferaron, dejando, por lo tanto, que las iglesias locales decidan libremente del uso o no de los mismos. Sin embargo, los argumentos que exponen algunas Iglesias de Cristo no ofrecen ninguna duda: ¡es una doctrina! Los argumentos esgrimidos exigen que sea una doctrina. Cuando evitamos esta categoría caemos en una seria incoherencia, toda vez que dichos argumentos nos enfrentan con la culpabilidad de estar "desobedeciendo" a Dios por "introducir" un elemento "extraño" (el instrumento musical) en la adoración cristiana.

1. ¿En qué se basan para elevarlo a categoría de doctrina?

En el fondo se basan en el "silencio de la Escritura", constituyendo este silencio en un principio excluyente, como ya se ha expuesto más arriba. Para deducir de los textos de marra ("hablando entre vosotros con salmos, con himnos y cánticos espirituales, cantando y

alabando al Señor en vuestros corazones" – Efesios 5:19; etc.), que están excluyendo cualquier instrumento musical hemos de basarnos en el silencio de la Escritura; es decir, precisamente de lo que la Escritura no habla. ¡Una paradoja!

2. ¿Es el silencio un argumento suficiente para excluir los instrumentos musicales en la alabanza cristiana?

Si sólo podemos usar o aplicar aquello de lo cual la Escritura habla expresamente, en relación con el culto, ¿por qué no celebramos la "Cena del Señor" semi tumbados en el suelo, como lo hizo Jesús y los discípulos? El vaso o la copa con que Jesús instituyó la "Santa Cena", ¿era de arcilla, de madera, de metal...? ¿No estaremos "introduciendo" algo "extraño" cuando participamos de dicho elemento sentados en cómodas butacas, con una copa de preciado metal o en copitas de vulgar plástico? ¿Cómo debemos entender el silencio de la Escritura respecto a la clase de "fruto de la vid" que utilizó Jesús cuando instituyó la "Santa Cena"? ¿Era vino con alcohol o mosto sin fermentar? Hay quienes desarrollan toda una tesis para demostrar que fue mosto sin fermentar, pero la historia gastronómica y vinícola de la región del mar Mediterráneo lo desmiente.

Si no podemos usar nada de lo cual la Escritura guarda silencio, ya sea en cualquier área del culto o en el desenvolvimiento de la vida eclesial, ¿cómo organizamos las muchas facetas que implican nuestra sociedad en el siglo XXI? ¿Debemos estar siempre perseguidos como proscritos porque esa fue la experiencia de la iglesia primitiva y así adecuar nuestro modus vivendi al que ellos tenían? ¿No podemos asumir responsabilidades sociales y políticas en nuestra sociedad porque el NT no ofrece ejemplos aprobados o declaraciones implícitas o explícitas que lo autorice? ¿No podemos edificar y adecuar templos, según las posibilidades económicas, donde llevar a cabo nuestros servicios religiosos porque los cristianos primitivos se reunían en casas particulares? Sabemos lo que dicen nuestros exégetas cuando establecen principios con los cuales esclavizan a las iglesias, ¿pero qué dice de verdad la Escritura? Es más: ¿cuál fue la actitud y el ejemplo de Jesús durante sus tres años de ministerio público respecto a tantos "principios" que ya estaban establecidos por los religiosos de su época?

IX. ¿QUÉ SABEMOS DE LOS INSTRUMENTOS MUSICALES EN LA HISTORIA DE LA IGLESIA?

Al tratar el artículo "música", la Enciclopedia de la Biblia,[3] el Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado[4] y el Diccionario Ilustrado de la Biblia[5] usan como bibliografía bíblica exclusivamente el Antiguo Testamento. Esto es lógico puesto que la música instrumental en la alabanza del cristianismo primitivo, según el testimonio del Nuevo Testamento, brilla por su ausencia. El testimonio patrístico se ocupa, aunque no mucho, de la alabanza en la iglesia, pero nunca hace mención directa o indirecta de instrumentos musicales en dicha alabanza. El primer dato histórico de un instrumento musical en relación con la iglesia se atribuye al Papa Vitalino quien introdujo la música del órgano en algunas iglesias del sur de Europa en el siglo VIII. El único argumento para usar el órgano en la iglesia fue el hecho histórico de que el emperador griego Constantino envió un órgano como regalo a Pipino, rey de los francos, en el año 775, quien lo instaló en la iglesia de San Cornelio en Compiegne (Francia). Posteriormente, Carlomagno mandó hacer un órgano de acuerdo al modelo de Constantino.[6]

Fue en la Edad Media, "por el uso del recién aparecido instrumento musical llamado `órgano´, que se hace las primeras tentativas de la polifonía... Fue el monje Ubaldo, en el siglo IX, quien dejó algunas reglas relativas al acompañamiento de este instrumento... Pero las composiciones instrumentales de Giovanni Gabrieli son uno de los mejores documentos del despertar de la música instrumental junto con la vocal en el siglo XVI. El resultado de esta influencia, de la música instrumental sobre la vocal, constituyó una nueva forma realmente original: el madrigal... El madrigal vino a ser una diversidad de la música litúrgica, de carácter profano". [7]

Según esta síntesis histórica acerca de los instrumentos musicales en la iglesia podríamos pensar que estos no fueron usados en la alabanza de la iglesia primitiva, pero no podemos decirlo de forma absoluta.

Quien suscribe este artículo está educado en una iglesia que no usa instrumentos musicales en la alabanza, pero cree insostenible, bíblicamente hablando, cualquier prohibición de los mismos por razones doctrinales. Eso es hablar donde la Biblia no habla.

X. JESÚS Y EL PRINCIPIO DE AGREGAR COSAS "EXTRAÑAS"

1. Jesús aceptó y usó la sinagoga judía, una institución "extraña"

No existe un acuerdo entre los eruditos sobre el origen mismo de la sinagoga, pero se cree que se originó en la cautividad, como centro de reunión para el culto, la oración y la enseñanza de la Ley, en ausencia del templo. Después de la cautividad, la sinagoga se implantó en Palestina, y en toda la diáspora, con toda naturalidad y con el mismo propósito. Su implantación en Palestina ni suplió ni mermó la importancia y el significado del templo, pero se hizo popular en cada ciudad o población con más de diez varones, requisito imprescindible para su institución. Lo que llama la atención es que la sinagoga vino a ser una novedad introducida en la vida religiosa del pueblo judío, y, no obstante, no supuso ninguna contrariedad ni cambio en la ortodoxia religiosa ni siquiera para los más fundamentalistas de su época tardía: los fariseos. Y, no obstante, Jesús la usó asiduamente como lugar de adoración y alabanza (Lucas 4:16). Es más, los líderes cristianos la consideraban el lugar apropiado para la lectura de la ley (Hechos 15:21). ¿Debió Jesús rechazar esta institución "introducida" en la vida religiosa de Israel porque la Escritura no hablaba de ella ni afirmativa ni negativamente?

2. Jesús aceptó y usó el vino en la celebración de la pascua, una costumbre "extraña"

En la institución de la pascua, en Éxodo 12, no se menciona la copa para nada, a pesar de cuantos detalles se indican para su celebración. La incorporación del "fruto de la vid" (la copa) en la celebración de la pascua judía fue una costumbre tardía pero con una significación especial de bendiciones durante la cena de la pascua. Sólo Lucas recoge estos matices en su evangelio (Lucas 22:17-20). Jesús celebró la pascua siguiendo la costumbre en uso, con las diferentes bendiciones, y "después que hubo cenado, tomó la copa, diciendo..." (Lucas 22:20). Esta costumbre tardía se "introdujo" sin autoridad divina o profética. ¿Debió Jesús repudiarla o excluirla de aquella cena pascual porque había sido una añadidura "extraña"? ¡Sin embargo, Jesús usó de esa costumbre extraña para instituir el símbolo de su sangre! ¡Qué paradoja!

3. Jesús peregrinó a Jerusalén en la fiesta de la "Dedicación", una fiesta "extraña"

Esta fiesta, de cuya institución la Escritura hebrea guarda un profundo silencio, se menciona una sola vez en el evangelio de Juan (Juan 10:22). Su institución la encontramos en 1 Macabeos 4:52-59 y 2 Macabeos 10:5-8, ¡dos libros deuterocanónicos! Se instituyó con ocasión de la liberación del templo, durante las conquistas

macabeas, el 25 de diciembre del año 164 a.C. Y lo celebraron "como la fiesta de los Tabernáculos", dice el texto. Pero Jesús, que solía subir a Jerusalén prácticamente durante las fiestas, estuvo allí precisamente en esta de la Dedicación. ¿No es significativo? ¿Debió Jesús ignorar esta fiesta por haber sido instituida al margen de alguna autoridad divina válida?

Entonces, ¿es suficiente el silencio de la Escritura respecto a los instrumentos musicales en la alabanza como para formular una doctrina con tanto ahínco argumentativo y dialéctico en contra de los mismos?♦

Notas:

1. Clarke´s Comentary, Vol. VI, página 462.

2 .Vine, W.E., Vine Diccionario Expositivo de Palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento Exhaustivo, (Nashville: Editorial Caribe) 2000, c1999.

3. *Enciclopedia de la Biblia, Ediciones Garriga S.A. Barcelona. Segunda Edición 1969.*

4. *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado*, Vila-Escuain, Editorial CLIE, 1985.

5.*Diccionario Ilustrado de la Biblia*, Editorial Caribe, 1974.

6. *Enciclopedia Nuestro Siglo*, Tomo VIII, p. 2277.



3 El Nuevo Testamento prohíbe las segundas nupcias

I. PREÁMBULO

¿Cómo conciliar el talante y las enseñanzas del Jesús de los Evangelios, que pone a las personas en el centro de las cosas y su realización como eje prioritario de las relaciones, con normas que dañan y coartan su dignidad? Desde la cosmovisión de nuestra sociedad occidental, la libertad individual alcanzada en los últimos siglos, el cambio de paradigma en todas las áreas de la vida, ¿cómo entender que, en virtud de una frase atribuida a Jesús, convertida en ley, se pueda obligar a que dos personas convivan bajo el mismo techo y duerman en la misma cama cuando el vínculo de dicha convivencia se ha deteriorado hasta el punto de que no puedan mirarse a los ojos ni pronunciar una palabra amable en el escaso diálogo entre los dos? Y una vez liberada la persona de ese "yugo" que supone el matrimonio, ¿cómo entender que, en virtud de esa misma frase atribuida a Jesús, disuelto el matrimonio ya, no pueda rehacer su vida sentimental con otra pareja (que le pueda aportar equilibrio emocional, valoración personal, cariño y respeto), sino que tenga que vivir toda su vida en estado célibe como única alternativa? ¿Qué persona libre de adoctrinamientos puede aceptar dichas normas "evangélicas"?

Algunos líderes religiosos de las *Iglesias de Cristo*, encargados de dirigir la vida espiritual de la comunidad, tienen muy claro cuándo es válido el divorcio y, además, cuándo está permitida las segundas nupcias. Los supuestos que permiten estas segundas nupcias –dicen– son aquellos que están claramente tipificados en el Nuevo Testamento. Así, las personas que se ven envueltas en la dramática experiencia de un divorcio, contarán con la asesoría de estos guías espirituales para saber, primero, si pueden o no divorciarse, y, segundo, si pueden luego rehacer su vida sentimental con otra pareja. Según estos guías espirituales, pueden casarse de nuevo solo en estos casos:

• Cuando uno de los cónyuges haya cometido adulterio (y la parte agraviada no desee reconciliarse con quien ha cometido la infidelidad), según Mateo 5:32.

• Cuando uno de los cónyuges, de distinto credo religioso, o increyente,

abandone al cónyuge creyente (de fe cristiana), según 1 Corintios 7:15.

• Cuando uno de los cónyuges fallece (el cónyuge viudo puede contraer nuevo matrimonio), según Romanos 7:2-3.

¿Por qué solo en estos tres casos se permite un nuevo enlace matrimonial? ¡Porque –dicen– son los que el Nuevo Testamento tipifica! ¡Ni uno más ni uno menos!

II. EL REPUDIO EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

En el antiguo pueblo israelita no existía el divorcio tal como lo concebimos hoy en la sociedad occidental, donde tanto el hombre como la mujer pueden iniciarlo. En las leyes jurídicas del Antiguo Testamento lo que está tipificado es el repudio, que, como norma general, era el hombre quien podía tomar la iniciativa del mismo; solo en excepcionales casos la mujer podía pedir lo mismo. El texto jurídico en cuestión dice así:

> “Cuando alguno tomare mujer y se casare con ella, si no le agradare por haber hallado en ella alguna cosa indecente, le escribirá carta de divorcio, y se la entregará en su mano, y la despedirá de su casa. Y salida de su casa, podrá ir y casarse con otro hombre” (Deuteronomio 24:1-4 - RVR1960).

En principio, los israelitas consideraban el repudio como un privilegio exclusivo del pueblo de Israel. Según la tradición rabínica, Dios había dicho: "En Israel he dado yo separación, pero no he dado separación en las naciones".[1] En cuanto a qué podía ser esa "cosa hallada indecente" fue motivo de gran enfrentamiento dialéctico entre los rabinos de épocas posteriores. Dos escuelas diferentes competían en la interpretación de la ley en tiempos de Jesús: la escuela de Sammay y la escuela de Hillel. Para Sammay lo "indecente" de Deuteronomio 24:1 era exclusivamente el adulterio. Hillel, por el contrario, llegaba a decir que era algo "indecente" incluso cuando la esposa había dejado que la comida se quemara. Posteriormente, el Rabí Aqiba llegó a afirmar que el marido descubría algo torpe en su mujer "si encontraba otra que fuera más hermosa que ella". [2]En cuanto a la solicitud del repudio por iniciativa de la mujer, estaba estipulado en tres casos específicos relacionados con el oficio del marido: a) Recogedor de basuras; b) Fundidor de cobre; y c) Curtidor[3]. Como es fácil adivinar, todos ellos tenían relación con los malos olores. Aun cuando el marido ya ejerciera ese oficio en la fecha de la boda, la mujer podía alegar: “Creía que lo podría soportar, pero ahora ya no puedo más”,[4]En cualquier caso, e independientemente de la interpretación

que hacían de Deut. 24:1-4, la mujer repudiada podía unirse en matrimonio con otro hombre.

En los días del Nuevo Testamento –en un contexto de la más pura exégesis cristiana– se consideró a José como un "hombre justo" cuando quiso repudiar “en secreto” a María por hallarla encinta sin haber tenido relaciones maritales con ella (Mateo 1:19). Según el relato de Mateo, el caso de José quedaría dentro de la “salvedad” que aludió después Jesús: el adulterio (Mateo 19:9). De todas formas, en los días de Jesús no se cuestionaba la legitimidad del repudio, sino las causas que lo legitimaba (Mateo 19:1-9).

III. JESÚS Y EL REPUDIO

En primer lugar, cualquier consideración de esta naturaleza requiere que se entienda esta premisa ineludible: Jesús siempre abogó por las personas, no por las leyes. Ni siquiera por las leyes divinas. Ahí está el caso del sábado (Mar. 2:23-28), o el caso de la mujer acusada de adulterio (Juan 8:1-11).

En segundo lugar, los textos relacionados con el “repudio” tienen un fondo legal. El planteamiento dialéctico de los escribas y los fariseos (incluso de los discípulos) tiene esa categoría legal. No es pastoral, que es la manera en la que Jesús suele plantear estas cuestiones. Es decir, cuando la ley es contraria a la dignidad de la persona, se opta por la misericordia sobre la ley y se aboga por la integridad física y moral de la persona; esta fue la regla constante de Jesús.

1. Los textos en cuestión

El evangelista Mateo refiere dos veces la declaración de Jesús sobre el repudio: Una, en el contexto de una interpelación de los fariseos (Mateo 19:1-9 y par.); y otra, en el contexto del Sermón del Monte (Mateo 5:31-32). En la primera, como en otras normas legales judías (ver Juan 8:1-11 sobre la lapidación de la mujer adúltera; y Lucas 20:22-23, sobre la licitud de pagar tributo a César), los fariseos deseaban sorprender a Jesús en algún renuncio de tipo legal. En la segunda, Jesús incluye el repudio en una lista de superaciones éticas: “Fue dicho..., pero yo os digo...”. El Sermón del Monte tiene como telón de fondo el legalismo.

a) Mateo 19:1-9

Jesús conocía la enconada discusión que mantenían las dos escuelas sobre el repudio, pero él no entró en esa dinámica, sino que se remitió al “principio”: “No habéis leído que el que los hizo al principio, varón y hembra los hizo, y dijo: Por esto el hombre dejará padre y madre, y se unirá a su mujer, y los dos serán una sola carne? Así que no son ya más dos, sino una sola carne; por

tanto, lo que Dios juntó, no lo separe el hombre".

Jesús situó la polémica sobre el ideal prístino del Génesis; para los fariseos, sin embargo, había una opinión incuestionable, la ley de Moisés: "¿Por qué, pues, mandó Moisés dar carta de divorcio, y repudiarla?". La respuesta de Jesús fue tajante: "Por la dureza de vuestro corazón". Observemos el carácter legal de los fariseos, "Moisés" ("la Ley"), frente al "ideal prístino" que evoca Jesús. Hay una diferencia importante entre los "ideales" y las "leyes": los primeros son flexibles y condicionales, las últimas son contundentes e inflexibles. Sobre la ley y los principios gira la polémica entre Jesús y los fariseo .

Ahora bien, ante el "ideal" que expuso Jesús a los fariseos (que implicaba fidelidad perpetua en la pareja), los discípulos le comentaron que si esa era la condición del hombre con su mujer, "no convenía casarse" (Mat. 19:10); lo que muestra la complacencia que sentían por poder repudiar a la mujer por cualquier motivo. La respuesta de Jesús a los discípulos debemos subrayarla: "No todos son capaces de recibir esto, sino aquellos a quienes es dado" (conf. 1 Cor. 7:7-9).

b) Mateo 5:31-32

En el Sermón del Monte Jesús enumera una serie de aspectos éticos de la ley a los cuales él reta a los oyentes a superarlos. Creemos que este es el marco natural para interpretar lo que se dice del repudio.

Superaciones éticas en el Sermón del Monte

"Oísteis que fue dicho a los antiguos: No matarás; y cualquiera que matare será culpable de juicio. Pero yo os digo que cualquiera que se enoje contra su hermano, será culpable de juicio; y cualquiera que diga: Necio, a su hermano, será culpable ante el concilio; y cualquiera que le diga: Fatuo, quedará expuesto al infierno de fuego" (Mateo 5:21-22).

"Oísteis que fue dicho: No cometerás adulterio. Pero yo os digo que cualquiera que mira a una mujer para codiciarla, ya adulteró con ella en su corazón. Por tanto, si tu ojo derecho te es ocasión de caer, sácalo, y échalo de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno. Y si tu mano derecha te es ocasión de caer, córtala, y échala de ti; pues mejor te es que se pierda uno de tus miembros, y no que todo tu cuerpo sea echado al infierno" (Mateo 5:27-30).

"Además habéis oído que fue dicho a los antiguos: No perjurarás, sino cumplirás al Señor tus juramentos. Pero yo os digo: No juréis en ninguna manera; ni por el cielo, porque es el trono de Dios; ni por la tierra, porque es el estrado de sus pies; ni por Jerusalén, porque es la ciudad del gran Rey. Ni por tu cabeza jurarás, porque no puedes hacer blanco o negro un solo cabello. Pero sea vuestro hablar: Sí, sí; no, no; porque lo que es más de esto, de mal procede" (Mateo 5:33-37).

"Oísteis que fue dicho: Ojo por ojo, y diente por diente. Pero yo os digo: No resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehuses" (Mateo 5:38-42).

"Oísteis que fue dicho: Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos. Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también así los gentiles? Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto (Mateo 5:43-48).

Pues bien, en esta lista de superaciones éticas es donde Jesús declara:

"También fue dicho: Cualquiera que repudie a su mujer, dele carta de divorcio. Pero yo os digo que el que repudia a su mujer, a no ser por causa de fornicación, hace que ella adultere; y el que se casa con la repudiada, comete adulterio" (Mateo 5:31-32).

Con estas declaraciones, Jesús está subrayando dos cosas: a) Que el alcance ético de la ley superaba a la ley misma; y b) Que esa "superación" era un ideal solo alcanzable por "aquellos a quienes es dado" (Mateo 19:11). El texto de Marcos (escrito para gentiles – 10:12) incluye a la mujer en el derecho de repudiar al hombre, conforme al derecho romano.

2. Observaciones a estas superaciones éticas

En dichas declaraciones, por ejemplo, el enojo es equiparado al homicidio; mirar lascivamente a una mujer es equiparado

al adulterio; jurar es equiparado al perjurio; el amor al "prójimo" (hermano-amigo) se extiende al "enemigo"; el repudio y nuevo matrimonio se equipara con el adulterio; etc. Que estas "superaciones" éticas eran ideales (y no normas legales) lo muestra no sólo la alta exigencia que ellas suponen, sino cómo fueron entendidas por la tradición cristiana (evocamos aquí la valoración que la tradición de Mateo hizo de José, cuando este quiso repudiar a María: ¡se le llama "hombre justo" porque quería repudiarla en "secreto"!).

El mismo Jesús, que había dicho "a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra", interpeló a los que querían agredirle: "Muchas buenas obras os he mostrado de mi Padre; ¿por cuál de ellas me apedreáis?" (Juan 10:32).

Pablo no dudó poner a Dios por testigo para ofrecer garantías de sus palabras, es decir, juró en el nombre de Dios a pesar de la afirmación de Jesús acerca del juramento (Mat. 5:33-37; cf. Romanos 1:9; 2 Corintios 1:23; Filipenses 1:8; 1 Tesalonicenses 2:5).

Lo que queremos decir con todo esto es que la declaración de Jesús sobre el repudio/adulterio tiene un marco idealizado el cual no lo podemos convertir en una norma legal y absoluta que puede afectar negativamente y de por vida a las personas objeto de un divorcio, cualquiera que sean los motivos que lo originaron. Desde la antropología de la sociedad occidental moderna, todas las personas tienen derecho a una segunda oportunidad y ser felices el resto de sus vidas.

3. Las frases y su contexto

a) "Por la dureza de vuestro corazón"

Como ya hemos dicho más arriba, Jesús se remite al "ideal" prístino del Génesis. Jesús no está reprobando la concesión del Deuteronomio acerca del repudio. Más bien explica y justifica dicha concesión ("por la dureza del corazón"). El autor del texto deuteronómico entendió que ante la realidad de las situaciones humanas, como era la desarmonía entre dos personas en el vínculo del matrimonio, la separación era una alternativa. Por ello, la concesión dejaba la puerta abierta a que la mujer repudiada pudiera rehacer su vida sentimental (Deut. 24:2). Aun así, la situación en la que quedaba la mujer repudiada era de total vulnerabilidad.
Pues bien, en este marco de vulnerabilidad femenina es donde debemos interpretar la afirmación de Jesús. Es decir, Jesús no está dictaminando ninguna ley sobre el matrimonio, sino salvaguardando la dignidad de la mujer, que era la parte perjudicada, pues quedaba en absoluto desamparo.

b) "Salvo por causa de fornicación"

Esta "salvedad" significa dos cosas. Primero, es una limitación al liberalismo del hombre, quien tenía la facultad legal para repudiar a la mujer por cualquier motivo con las consecuencias negativas para ella. Segundo, confirma que Jesús entendió la declaración de Génesis como un "ideal", no como una norma legal. En el fondo, Jesús hizo lo mismo que había hecho el deuteronomista: permitir la ruptura matrimonial cuando se daba una situación concreta, en este caso, se entiende, el adulterio. Es decir, la declaración "lo que Dios unió no lo separe el hombre", al tener una "salvedad", significa que no se constituye en una norma absoluta, sino como expresión del "ideal" prístino. Ahora bien, partiendo de esa "salvedad", en el contexto de nuestra sociedad occidental moderna, donde los derechos son iguales para el hombre y para la mujer, no es necesariamente una y única: pueden existir otras "salvedades" justificadas para el divorcio (los malos tratos, físicos o psicológicos, por ejemplo), tanto si solicita el hombre el divorcio como si lo solicita la mujer. Son ellos quienes deciden qué es lícito.

c) Otro contexto más

Además, debemos considerar la sentencia de Jesús en un contexto más amplio como es el político-social de la época, por un lado, y el contexto filial entre Jesús y la mujer en general, por otro.

1) Contexto político-social

En primer lugar, en la sociedad en la que vivió Jesús el concubinato era legítimo, estaba vigente desde hacía siglos en Israel, el cual no se consideraba un "pecado". Es decir, el hombre podía tener más de una mujer (Éxodo 21:10). ¡Y Jesús no lo condenó!

En segundo lugar, salvo las tres excepciones referidas, sólo el hombre tenía la facultad jurídica de "repudiar" a su cónyuge (esposa o concubina), lo cual suponía, en todo caso, un gran estigma social y familiar para la mujer repudiada.

¿Estaría Jesús añadiendo a esta situación discriminatoria de la mujer el agravio de un celibato forzoso y perpetuo cuando fuera repudiada unilateralmente por su marido?

2) Contexto filial entre Jesús y la mujer

Jesús rompió todos los paradigmas de su época respecto a la mujer en su entorno social, familiar e individual. Entre los rabinos, Jesús fue el único que se dignó dialogar con la mujer (Juan 4:1-42), enseñar a la mujer (Lucas 10:38-42) y

confiar en la mujer, comisionándola (Lucas 24:10-11).

¿Sintoniza esta atención de estima y de valoración positiva de Jesús hacia la mujer con el doble estigma que supondría un celibato forzoso como consecuencia de haber sido unilateralmente repudiada por su marido?

IV. LA EXÉGESIS LEGALISTA

1. "Adulterio continuado"

Según la exégesis de nuestros exégetas, de la declaración de Jesús ("y el que se casa con la repudiada, comete adulterio" - y viceversa), se desprende que tanto la mujer como el hombre, si se divorcian (salvo en alguno de los tres supuestos), no pueden contraer nuevas nupcias, pues se convertirían en "adúlteros" todo el tiempo que durara su nuevo estado.

Esta exégesis comete dos errores a nuestro entender:

Convierten un principio (el ideal prístino) en una norma legal y absoluta; de ahí que vean las nuevas nupcias como un "pecado continuado".

Equiparan un estado (nuevo matrimonio) que continúa en el tiempo, con una acción que puede repetirse en el tiempo (por ejemplo, robar o matar). ¡Es decir, al nuevo estado (que implica el compromiso de un hogar estable, la crianza y la educación de unos hijos, un proyecto de vida, etc.), lo equiparan con la relación sexual esporádica con "otra" persona fuera del matrimonio!

Por ello, en su apología, interpelan: ¿Puede una persona que se bautiza y se hace cristiana seguir robando o matando? ¡Obviamente, no! ¡Pues –concluyen– tampoco puede continuar unidos en matrimonio con una persona divorciada! ¡Y se quedan tan tranquilos!

2. El fundamento de esta exégesis

En principio, las proposiciones enumeradas más arriba son el resultado de un prejuicio carente de perspectiva hermenéutica.

En efecto, dichas proposiciones parten de las siguientes premisas:

Que los enunciados, tanto en los Evangelios como en las Epístolas, adquieren un valor absoluto, sacralizado y generalizado, independientemente de la casuística que los genera, y, por lo tanto...

El divorcio y nuevas nupcias, salvo en los casos tipificados, están prohibidos normativamente.

Es como si del texto: "¿qué mujer que tiene diez dracmas, si pierde una dracma, no enciende la lámpara, y barre la casa, y busca con diligencia hasta encontrarla?" (Lucas 15:8)...

dedujéramos que para buscar algo pequeño en la casa no pudiéramos usar otros recursos distintos a una "escoba" y una "lámpara" para hallar la moneda perdida porque esos elementos son los únicos que se pueden usar.

Este fundamento teológico-legalista es incapaz de entender que puede haber razones para la ruptura matrimonial (maltrato físico, psicológico, etc.), si alguno de los cónyuges lo solicita, y poder rehacer la vida sentimental con una nueva pareja que le respete y le dignifique. Es el mismo fundamento que les impide entender que los enunciados bíblicos tienen un contexto legal que corresponde a un tiempo y un lugar específicos pero antropológicamente diferentes a los de la sociedad moderna en que vivimos hoy.

V. APRENDER DE ELLOS

1. Aprender del deuteronomista

El deuteronomista, en el peor de los casos, tuvo compasión de la mujer repudiada permitiéndola que pudiera contraer matrimonio con otro hombre (Deuteronomio 24:2).

2. Aprender de Jesús

Jesús, aparte de que se remitió al "ideal" prístino, y superó la concesión del deuteronomista, permitió la ruptura matrimonial en caso de adulterio (Mateo 5:31-32).

Cómo entendió Jesús el "ideal" (que no ley absoluta), lo vemos en casos como el de la mujer acusada de adulterio (Juan 8:1-11). La ley decía taxativamente que tales mujeres debían ser lapidadas (Levítico 20:10), y esto precisamente era lo que los fariseos exigían que Jesús hiciera. ¡Pero Jesús eludió esta condena y salvó a la mujer del linchamiento que la ley estipulaba!

3. Aprender de Pablo

En las primeras décadas del cristianismo, y ante los problemas que surgieron en los matrimonios donde al menos uno de los cónyuges era cristiano, Pablo consideró legítima la separación (divorcio) cuando la parte no cristiana abandonaba a la cristiana. La expresión del Apóstol "pues no está el hermano o la hermana sujeto a servidumbre en semejante caso, sino que a paz nos llamó Dios" (1 Cor. 7:15) se ha llamado "privilegio paulino", pues se entiende por "sujeto a servidumbre" a la ley que "ataba" a los cónyuges en el matrimonio según la ley civil romana (ver Romanos 7:2). Por ello, al ser abandonada la parte inocente, ésta quedaba libre de dicha ley: podía contraer nuevas nupcias. El Apóstol entendió la declaración del Génesis como un "ideal" no como una ley absoluta, y entendió la sentencia de Jesús como un "principio" no como una norma legal.

Es decir, Pablo no creía que el cónyuge inocente tuviera que quedarse célibe de por vida ante la imposibilidad de reconciliarse con su ex-cónyuge.

VI. NUESTRA SOCIEDAD, HOY

En España, según los datos del Instituto Nacional de Estadísticas para el año 2011, contrajeron matrimonio un total de 161.724 personas de distinto sexo de todas las edades (aquí no están incluidas las "parejas de hecho" ni las uniones entre personas del mismo sexo). De estas nupcias, 110. 651 terminaron en anulaciones o rupturas, de las que el 93,6 % fueron divorcios. Más del 95% de los divorciados vuelven a rehacer su vida sentimental bien mediante nuevas nupcias o como "pareja de hecho". Es decir, cerca de 100.000 personas, entre hombres y mujeres, estarán viviendo en "adulterio continuado" según la conclusión de nuestros exégetas. Por supuesto, el 99 por ciento de estas personas divorciadas y vueltas a casar no van a poder "reconciliarse" con sus primeros cónyuges, por la sencilla razón de que estos ya han vuelto a rehacer su vida sentimental también (lo que implica que los "adúlteros" se han cuadriplicado).

Cuando estas personas, divorciadas y vueltas a casar, acepten el evangelio y vengan a formar parte de nuestras iglesias (que lo dudo), quedarán en una situación anómala, atípica y extravagante desde la postura de nuestros exégetas. Primero, porque se divorciaron sin un motivo "justificado" (por ej. adulterio de su cónyuge); segundo, porque se han vuelto a casar con otra persona diferente, luego están viviendo en "adulterio"; y, tercero, porque la reconciliación con sus primitivos cónyuges es imposible ya que estos se han vuelto a unir de nuevo con otras parejas. ¿Solución para ellos? ¡Separarse de sus actuales parejas, porque están viviendo en "adulterio continuado", y quedarse célibes! ¡Así de sencillo! ¡Así de bíblico!

Puesto que esta sería la situación de estas personas, ello significaría que un importante porcentaje de la iglesia estaría compuesta por personas forzosamente célibes, no importa su edad o sexo, para toda su vida. Estos "teólogos" aún no han llegado a la lectura donde Jesús dice: "Id, pues, y aprended lo que significa: Misericordia quiero, y no sacrificio" (Mateo 9:13).

VII. CONCLUSIÓN

A la vista de esta inflexibilidad legalista de nuestros exégetas, parece que nos encontramos con los mismos fariseos de la época de Jesús pero con caras nuevas. Los fariseos actuales también apelan a la Escritura convirtiendo los principios en normas y leyes absolutas. En las Iglesias

de Cristo existe un grupo de líderes que aboga por la legalidad (de legalismo) del texto bíblico, oponiéndose, primero, al divorcio si no está contemplado en alguno de los tres supuestos, y, segundo, de manera radical, a segundas nupcias por el mismo motivo, porque, dicen, estarían viviendo en "adulterio continuado".

En efecto, para estos exégetas ninguna otra causa es legítima para solicitar el divorcio. Uno de los cónyuges podría estar vejando la dignidad del otro, o perdiéndole el respeto, o maltratándole física o psicológicamente, ¡no importa, nada de eso es motivo para que la persona agraviada pueda pedir el divorcio! La persona humillada o maltratada debe soportar la humillación o el maltrato infringido por su pareja porque dicho agravio no está tipificado en el Nuevo Testamento ni Jesús lo había incluido como una "salvedad". ¡Así de piadosos! A ningún otro colectivo habló Jesús tan duro como a los legalistas fariseos de su época: "¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque diezmáis la menta y el eneldo y el comino, y dejáis lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe…" (Mateo 23).

Desde un punto de vista psicológico es difícil adentrarse en la mente de estos exégetas, que justifican el abuso de autoridad espiritual, y la infelicidad que provocan en los demás, en la interpretación de un texto que pertenece a una época y una cultura lejana en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, así es. Esta forma de interpretar la Escritura es el santo y seña del más duro fundamentalismo religioso.

En las Iglesias de Cristo en España esta exégesis legalista es anecdótica, pero donde está presente se hace el ambiente tan irrespirable para las personas divorciadas, que ellas solas deciden marcharse de la "comunión de los santos". Quizás tengamos que habilitar un espacio en el templo solo para "los célibes", ¡la iglesia de los célibes! ♦

Notas:

1. J. Leipoldt y Grundmann, *El Mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973, p. 194.

2. *Ibídem*.

3. Joachim Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1977, pág. 316-320.

4. *Ibídem*.



4 Tomar alcohol es pecado

I. PREÁMBULO

Algunos exégetas de las *Iglesias de Cristo* consideran que tomar alcohol es "pecado", cualquiera que sea la cantidad o naturaleza del mismo. Exponemos este tema con todo el respeto hacia las personas que tienen a bien la abstención total de cualquier bebida alcohólica, lo cual elogiamos sinceramente. No obstante, creemos que una cosa es abstenerse de tomar bebidas alcohólicas por considerar que es dañino para la salud cuando se toma en exceso y otra muy diferente la criminalización moral de la ingestión de dicha bebida. Estamos convencidos de que la Biblia advierte de las consecuencias del abuso del alcohol, pero no existe ninguna condena por tomarlo en cantidades adecuadas según las personas. No obstante, añadimos información anexa a este artículo de los daños que produce el abuso del alcohol.

II. EL VINO EN LA VIDA COTIDIANA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

La Biblia no teme hablar del placer que procura el vino. Un banquete era denominado "*misteh*" por eufemismo, o sea, "libaciones". Antes que el salmista dijera que "el vino alegra el corazón del hombre" (Salmo 104:15), ya era poéticamente evocado en la época de los jueces con el mismo sentido: "y la vid le respondió: ¿He de dejar mi mosto, que alegra a Dios y a los hombres, para ir a ser grande sobre los árboles?" (Jueces 9:13). Se exalta la calidad de los vinos de Hesbón, Sibma, Eleale, Líbano y Helbón (Isaías 16:8-10; Jeremías 48:32; Oseas 14:7; Ezequiel 27:18). El vino era un don de Dios (Oseas 2:8-9) y una señal de su bendición (Joel 2:23-24). El vino formaba parte de los elementos del diezmo y como ingrediente de la fiesta de las primicias (Deut. 14:22-26). El vino fue usado como libación en el culto a Dios (1Samuel 1:24; 10:3), estaba presente tanto en los festines como en las simples comidas (Job 1:18; Proverbios 9:1-5), y la falta del mismo figura entre las carencias que acompañaban a la desolación por el juicio de Dios (Isaías 24:6-9).

"El vino formaba parte de los elementos del diezmo y como ingrediente de la fiesta de las primicias".

III. TERMINOS PARA REFERIRSE AL VINO

Yayin es el término empleado habitualmente para designar el zumo fermentado de la vid (141 veces en el AT). Esta palabra está emparentada con

el vocablo indoeuropeo (griego) "*oinos*" (en latín "vinum"; alemán "wein"; inglés "vine"; español "vino").

Sekar es un vocablo semítico que designa toda suerte de bebidas fermentadas; además del vino, otras bebidas alcohólicas obtenidas con la fermentación de la cebada, los dátiles, las granadas, el vino de palma y el zumo de manzanas (1Samuel 1:15; Levítico 10:9; Proverbios 31:4-5). Esta palabra aparece sólo una vez para indicar la libación de vino en la ofrenda diaria (Números 28:7).

Tiros es una palabra de etimología incierta que parece haber designado propiamente el mosto, el zumo de uva recién obtenido y no fermentado (Deut. 7:13; 11:14; 18:4; Jeremías 31:12; Génesis 27:28)

Hémer un vocablo corriente del arameo que indica el vino en cuanto producto fermentado, puesto que su raíz significa fermentar (Esdras 6:9; 7:22; Daniel 5:1-2; Deuteronomio 32:14).

IV. METAFORA Y SIMBOLISMO DEL VINO

Metafóricamente, para anunciar los castigos de Dios a su pueblo infiel, los profetas emplean a veces la imagen de una mala vendimia (Amós 5:11). Con frecuencia, el juicio de Dios se expresa con la imagen de una copa de vino (Jeremías 25:15). Como contrapunto, con el vino también se expresa la plenitud de la dicha mesiánica (Joel 2:23-24; 3:18; Amós 9:13; Zacarías 10:7).[1]

V. LA ABSTINENCIA COMO EXCEPCIÓN

La abstinencia de los recabitas (Jeremías 35) no se debía tanto a la temperancia, sino al estilo de vida nómada hostil a la vida ciudadana. Por otro lado, la abstinencia de los nazareos podía ser temporal o definitiva según fuera su voto; además, durante el tiempo que duraba el voto, no podían comer ni siquiera uvas frescas ni secas (Números 6). Juan el bautista era abstemio por su voto nazareo (Lucas 1:15), pero no lo fue Jesús (Lucas 7:33-34).

VI. ¿ES PECADO TOMAR ALCOHOL?

Todo el mundo tiene en mente la imagen típicamente estadounidense de la botella envuelta en una bolsa de papel mientras el consumidor bebe de ella o la lleva por la vía pública: está prohibido por ley exhibir recipientes de bebidas alcohólicas, incluso en su propio jardín si da acceso a la calle.

El concepto "pecaminoso" de tomar alcohol que existe entre las iglesias, especialmente fundamentalistas de Norteamérica (y por extensión las

iglesias fruto de las misiones norteamericanas), entre ellas las Iglesias de Cristo objeto de este estudio, tiene su raíz sociológica en la ley seca estadounidense. El solo hecho de probar cualquier bebida alcohólica, como el vino, está considerado “pecado”. Este concepto “pecaminoso” del alcohol conllevó la idea de que la mención del vino en la Biblia tenía dos connotaciones muy claras y diferenciadas: a) El mosto fermentado (con alcohol) que está asociado siempre con todo lo negativo y pecaminoso de la conducta humana; y b) El mosto no fermentado que, según los exégetas de estas iglesias, fue el “fruto de la vid” que Jesús usó en la celebración de la pascua judía y en la cual instituyó la “Santa Cena” (Lucas 22:7 sigs.). Además, este mosto fue el “buen vino” resultado del milagro que Jesús realizó en las bodas de Caná (Juan 2:1-11). Es obvio, por lo tanto, que todos los relatos bíblicos en los cuales Jesús tiene alguna relación con el vino no pudo ser otra cosa que mosto sin fermentar, pues Jesús no pudo haber tomado bebidas alcohólicas (porque es imposible que Jesús “hubiera pecado”).

El término griego que encontramos en el Nuevo Testamento para referirse al vino o mosto es “*oinos*", 25 veces, y una sola vez “*gleukos*”, esta en Hechos 2:13. Pero no vamos a realizar un análisis semántico de los términos, sino contextual.

Para el objeto de este artículo nos interesa considerar los siguientes textos.

Juan 2:3, 9-10

"Y como faltó el vino, la madre de Jesús le dijo: No tienen vino [...] y cuando el encargado del banquete probó el agua ya hecha vino, y no sabía de dónde venía (aunque los sirvientes que habían sacado el agua sí lo sabían), llamó al novio y le dijo: Todo hombre sirve primero el buen vino; y cuando ya han tomado bastante, entonces saca el inferior. Pero tú has guardado el buen vino hasta ahora".

Dos observaciones hemos de hacer sobre este texto:

En primer lugar tenemos que leer este relato en el contexto de las fiestas de bodas en los tiempos de Jesús en Palestina. En estas fiestas de bodas, primero se ofrecía a los invitados el vino bueno, que era el vino curado, como se entiende en la vinicultura mediterránea desde tiempos inmemoriales; luego, cuando la gentes no distinguían bien la calidad del vino (por estar casi ebrias), se les ofrecía un vino inferior y más barato (costumbre que no ha cambiado).

En segundo lugar, el punto de interés de este milagro radica precisamente en la calidad de los dos vinos: el que habían estado bebiendo, que se acabó, y aquel

que fue el resultado del milagro, que fue superior en calidad al primero.

Ahora bien, un vino es superior en calidad cuanto más añejo es; por lo tanto, en aquella época, como en la nuestra, se trataba de un “vino fermentado”. Si no es así, no es “buen vino”.

Decir que el mosto recién sacado de la uva es "mejor vino" que el fermentado, es ignorar la vinicultura mediterránea actual y la del tiempo de Jesús.

1Timoteo 3:3, 8; Tito 1:7 y Tito 2:3.

"no dado al vino; no violento, sino amable; no contencioso ni amante del dinero."

"No dado al vino"

No significa que la persona tenga que ser totalmente abstemia, sino que sea prudente cuando tome bebidas alcohólicas. 1 Timoteo dice: “no dados a mucho vino”; esto significa que pueden tomar cierta cantidad de vino, pero no “mucho”. Y Tito 2:3, referido a las mujeres, dice que no sean “esclavas del vino”; es decir, que no tengan dependencia del vino.

Dos observaciones de interés:

Primera, los textos citados más arriba llevan implícito que se trata de mosto “fermentado”. ¿Qué sentido tiene exhortar a que no sea "dado al vino”, o que no sean “esclavos del vino”, si se trata de simple e inocuo mosto sin fermentar? ¿Hay algún pecado en tomar mucho mosto, o mucho zumo, de cualquier fruto, o Coca Cola? Tomar "mucho" zumo, de lo que sea, puede hacer daño como puede hacerlo el abuso de cualquier otra ingestión, ¿por qué exhortar específicamente sobre el "mosto"? ¡Porque "este" mosto tenía consecuencias por causa del alcohol!

Segunda, no obstante de que se trata de mosto fermentado, no se prohíbe radicalmente tomarlo ni se condena como “pecado”. La exhortación es oportuna por causa del mal uso que se puede hacer de él; se trata de evitar que los siervos y las siervas de Dios se excedan en el uso del vino y se embriaguen. La Biblia advierte de las consecuencias del exceso del alcohol, pero no condena beberlo. Cómo y cuánto beber está en la responsabilidad y la discreción del tomador.

VII. LOS EFECTOS PERNICIOSOS DEL EXCESO

No obstante del placer legítimo que proporciona el vino, ya desde la primera mención de la vid quedan señalados los efectos perniciosos del mismo (Génesis 9:20-23). Desastroso fue el resultado de la embriaguez de Lot por sus dos hijas (Génesis 19:31-35). La sabiduría se ha esforzado en mostrar todos los

inconvenientes de la embriaguez, que hace olvidar la ley (Proverbios 31:4-5) y engendra la soberbia y la lujuria (Habacuc 2:5, 15; Efesios 5:18). El Apóstol recomienda guardarse de la embriaguez (Romanos 13:13; Gálatas 5:21).

VIII. LA AMBIVALENCIA DEL ALCOHOL

El consumo moderado de alcohol se ha mostrado beneficioso en varones y mujeres por encima de los 34 y 45 años de edad, respectivamente. El consumo ligero tiene propiedades beneficiosas, como protector vascular, por una reducción en la agregabilidad plaquetaria e incremento en la fibrinólisis y colesterol ("bueno) HDL. Este efecto beneficioso se ha encontrado incluso con consumos tan bajos como de una bebida a la semana e incluso al mes. Sin embargo, condiciones de susceptibilidad personal o con morbilidad, el consumo, incluso el recomendado, puede ser excesivo. Siempre que se consideran estos aspectos, deben ponerse en un fiel de la balanza los efectos beneficiosos y en otro los dañinos.

ANEXO

CONSECUENCIAS DEL ABUSO DEL ALCOHOL

El abuso del alcohol es una entidad clínica crónica, de origen multifactorial y pronóstico grave. Es la forma de drogodependencia más frecuente en el mundo, con unos gastos personales, sociales y económicos enormes. El abuso del alcohol tiene un origen multifactorial. Es la drogodependencia más frecuente y presenta unas repercusiones personales, sociales y económicas muy elevadas. El alcohol es más dañino en la mujer que en el varón. Esto se debe a que el volumen de distribución y la actividad de alcohol deshidrogenasa (ADH) gástrica son menores en el caso de las mujeres, mientras que la grasa corporal está incrementada. Se estima que entre el 20 y el 40 por ciento de los ingresos de adultos en los hospitales está relacionado en alguna medida con el alcohol. Aproximadamente el 50% de las cirrosis son post-alcohólicas, patología de la que fallecen más de dos tercios de los pacientes en un periodo de cuatro años.

Las principales lesiones radican en hígado y sistema nervioso. El órgano diana por excelencia es el hígado. El alcohol es un tóxico hepático directo, aunque no haya déficit nutricionales asociados. La primera manifestación de lesión hepática es el hígado graso. La fibrosis hepática puede ser muy precoz, y puede desarrollarse tras una ingesta alcohólica masiva, con una hepatitis alcohólica.

El otro gran damnificado es el sistema nervioso. La encefalopatía de Wernicke, con la tríada clásica de oftalmoplegía, ataxia y confusión, se produce por carencia de Tiamina, motivada por la ingesta crónica de alcohol. El síndrome de Korsakoff, se caracteriza por la imposibilidad para almacenar información nueva, junto a un proceso de fabulación.[2]

COMPLICACIONES DEL ALCOHOLISMO

-Pancreatitis

-Lesión del músculo cardiaco

-Lesión nerviosa

-Sangrado esofágico

-Degeneración cerebral

-Cirrosis hepática

-Delirium tremens (DTs)

-Depresión

-Disfunción eréctil

-Síndrome de alcoholismo fetal en la

-Descendencia de mujeres alcohólicas

-Presión sanguínea alta

-Aumento en la incidencia de cáncer

-Insomnio

-Deficiencias nutricionales

-Suicidio

-Síndrome de Wernicke-Korsakoff.♦

Notas:

1. Enciclopedia de la Biblia. Segunda Edición, 1969. Ediciones Garriga. S.A. Barcelona).

2. Revista Española de Economía de la Salud, http://www.economiadelasalud.com (Visto agosto 2010).

5 La Iglesia se basa en un modelo divino

I. PREÁMBULO

En la “teología sistemática” de las *Iglesias de Cristo del Movimiento de Restauración* es muy común reclamar un “modelo” para el estatus de la Iglesia invocando como analogía el mandato que Moisés recibió para la construción del Tabernáculo (Hebreos 8:5). Se establece dicha analogía como precedente para justificar la estructura organizativa y cultual de la iglesia neotestamentaria que –dicen– tiene también un “modelo”. ¿Pero es esto así? ¿Creyeron los discípulos de la primera generación que había un modelo que seguir? ¿Existe este concepto en las escrituras neotestamentarias? ¿Confirma la realidad socio-religiosa de las primeras comunidades cristianas que existía algún modelo analógico?

El trasfondo del establecimiento de esta analogía son dos premisas dudosas: a) Que las iglesias domésticas se fundamentaron sobre un estatus teológico y religioso homogéneos desde el primer día; b) Que la información parcial y específica del Nuevo Testamento fueron definitivas y universales.

Es cierto que disponemos de información testimonial en el Nuevo Testamento de la fisonomía de "algunas" iglesias de la era apostólica, y que esta información, aunque parcial y específica, es muy valiosa para tener una idea aproximada de cómo pudieron haber sido dichas iglesias. Pero concluir de esa poca y variopinta información que tenemos un modelo para la Iglesia de hoy es ir demasiado lejos.

Solo lo expuesto en el capítulo precedente a este (“La fundación de la iglesia en el año 33 dC”, Renovación nº 23), ya es suficiente para llegar a la conclusión de que no hubo ningún “modelo” para iniciar y organizar la Iglesia.

II. NO EXISTIÓ NINGÚN MODELO

Aparte del “modelo” que cita el autor de la carta a los Hebreos, no existe un solo texto en todo el Nuevo Testamento que sugiera la existencia de algún supuesto modelo para la iglesia. En cuanto a la organización de la iglesia, sus referentes fueron la sinagoga judía y la organización social y política de la sociedad greco-romana: Los títulos de Anciano y Obispo se corresponden con

el de Presbítero de la sinagoga, y el de Supervisor de la sociedad griega. Pastor tiene un sentido metafórico. Por no decir que la iglesia institucionalizada posteriormente tenía poco que ver con el “movimiento prístino de Jesús”.

A continuación, y como simples ejemplos, reitero de forma resumida tres aspectos ya expuestos en el capítulo precedente (citado más arriba) que cuestionan la existencia de algún “modelo”.

1. El concilio de Jerusalén

A pesar de la conclusión de este “concilio”, por la que a los gentiles se les exoneró de guardar la ley (salvo algunos preceptos de ella), los judíos cristianos de Jerusalén continuaron observándola (Hechos 21:20, 25). Es decir, el hecho mismo del “concilio”, y las discusiones habidas en él, cuestionan la existencia de algún modelo, sobre todo porque estos judíos cristianos (¡la iglesia primitiva!) eran los que querían imponer la circuncisión a los gentiles. Dicho de otra manera: el “modelo” que la iglesia de Jerusalén tenía para los gentiles era un modelo veterotestamentario: ¡seguir guardando los preceptos de la ley!

2. El evangelio de la circuncisión

La coexistencia de dos comunidades cristianas diferentes en sus modus vivendi religiosos (la judía y la gentil - ver capítulo anterior Renovación nº 23), es una contundencia histórica cuya punta del iceberg es la entrevista que mantuvieron Pedro, enviado a los de la circuncisión, y Pablo, enviado a los de la incircuncisión (Gálatas 2:7-9; conf. Hechos 21:17-26). Este hecho histórico del cristianismo primitivo pone en duda la reivindicación de algún “modelo”. En tal caso habría dos modelos diferentes, lo cual nos pone hoy en el aprieto de a cuál de ellos seguir. Esta dualidad es evidente también en el episodio de Antioquía (Gál. 2:11-12 –”porque tenían miedo de los de la circuncisión”, cuyo líder en la iglesia de Jerusalén era Santiago).

3. La universalidad del evangelio

Aunque resulte paradójico –la gran comisión es cuestionable y anacrónica a la luz de este episodio–, los apóstoles llegaron a comprender la universalidad del evangelio después de la traumática experiencia de Pedro para ir a casa de un gentil y predicarle el evangelio (Hechos 10). Esta novedad está expresada, primero, en la afirmación de Pedro cuando llegó a casa de Cornelio: “Vosotros sabéis cuán abominable es para un varón judío juntarse o acercarse a un extranjero...” (Hech. 10:28); y, segundo, en la exclamación del resto de líderes en Jerusalén cuando Pedro justificó su visita a un gentil: “¡De

manera que también a los gentiles ha dado Dios arrepentimiento para vida!" (Hechos 11:18). Esta novedad indica que los apóstoles no contaban con ningún "modelo" misionero; ¡o el que tenían no era el correcto!

Esta situación que acabo de subrayar (narrada en Hechos 10-11), indica al menos tres aspectos del cristianismo primitivo:
Primero, que ningún líder cristiano se había acercado a un gentil para predicarle el evangelio antes.

Segundo, que el motivo de no acercarse radicaba en el celo que tenían por guardar las reglas de impurezas, lo que implica que estos cristianos "primitivos" seguían guardándolas, y

Tercero, estos líderes creían, además, que las promesas solo eran para los judíos.

III. ANDANDO SE HIZO EL CAMINO

La estructura orgánica y organizativa que fue adquiriendo la iglesia (ministerios, culto, etc.) le vino impuesta por la inercia de su misión y las circunstancias particulares de ella.

El resultado obvio de la predicación del evangelio era (y es) la conversión de personas. De esto no hay ninguna duda. La oración de Jesús según el evangelista Juan suponía este resultado: "Mas no ruego solamente por estos, sino también por los que han de creer en mí por la palabra de ellos" (Juan 17:20). En muy poco tiempo, la iglesia de Jerusalén se componía de varios miles de personas judías que creyeron que Jesús era el Mesías (Hechos 2:41; 4:4). Aun así, todos siguieron observando la ley (Hech. 21:20, 25), excepto los sacrificios cruentos del templo.

Ahora bien, la congregación de personas con creencias y propósitos afines, como fueron las primeras comunidades cristianas, exigía un mínimo de orden. Y este orden se lo prestó, como ya he dicho más arriba, la institución de la sinagoga y el orden social del mundo greco-romano (nada que ver con un orden divino). Las iglesias primitivas tuvieron como lugar natural de reunión, durante casi los tres primeros siglos, la "casa" y su institución social: los códigos domésticos de la sociedad griega (ver "La Iglesia nació en la casa" - en e-Libreria de la web de Renovación). Pero la comunidad, tal como la entendieron los creyentes desde el principio, no era una "célula" para el culto y la liturgia (¡esto vendría después!), sino un espacio de comunión y fraternidad en el sentido amplio de esta palabra (ej. Hech. 2:42-47). No existe en todo el NT una expresión tal como "vamos a la iglesia a adorar a Dios", ¡en absoluto!

Como hubieron personas que sufrían necesidades materiales, se creó una diaconía concreta para organizar este servicio (Hechos 6:1-3). Ciertamente, aparte de los apóstoles mismos, y los “profetas”, fue necesaria una mínima estructura organizativa (ancianos/obispos, diáconos…) para suplir las diferentes áreas: enseñanza, pastoral… (Efesios 4:11; Hechos 14:23; 1 Timoteo 3:1-13). Todo esto, no siguiendo algún manual que contuviera algún modelo, sino el sentido común y la lógica del contexto social y religioso.

Por otro lado, como comunidad de creyentes, con un gran vínculo afectivo, se sintieron abocados a vivir en comunión [“los que habían creído era de un corazón y un alma…” - Hechos 4:32] y en esta comunión “perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones”. Es decir, no se reunían para “celebrar un culto”, sino para compartir, confraternizar y aprender (Hech. 2:42; ver 1Cor. 14:26-40).

Ahora bien, este orden natural y lógico de la iglesia careció de un manual normativo previo a las necesidades que lo originaron. Este orden surge de la necesidad misma, al margen de algún “modelo” o manual como guía.

IV. LA ESTRUCTURA DE LA IGLESIA FUE COYUNTURAL

Los elementos eclesiales, ministeriales y litúrgicos que constituyeron la iglesia posteriormente fueron más coyunturales que normativos. Por ejemplo:

– Se dice que la iglesia alababa a Dios en sus reuniones con cánticos, no porque los cánticos se constituyeran en una parte esencial de algún modelo cúltico específicamente diseñado y ordenado, sino en el contexto del estilo de vida y la comunión que debían ponderar los cristianos, para lo cual los cánticos venían a ser, además de una alabanza a Dios, un medio para la exhortación y la enseñanza [“hablando entre vosotros con salmos, con himnos y cánticos espirituales… enseñándoos y exhortándoos unos a otros… con salmos e himnos y cánticos espirituales” – Efesios 5:1-19; Colosenses 3:5-17]. La reunión (el "culto") seguiría siendo válida y legítima sin dichos cánticos, cuya ausencia podría estar justificada por muy diversas razones. ¡Es significativo que en Hechos 2:42, primera referencia del “culto” cristiano, no aparezca la alabanza! Entrecomillo la palabra “culto” porque este, tal como hoy lo concebimos, según las diversas educaciones cristianas, es el resultado de un proceso evolutivo en el tiempo, pero no tiene nada que ver con las reuniones asamblearias de las primeras

comunidades cristianas, que se reunían para celebrar un "ágape" fraternal donde recordaban al Señor mediante el pan y el vino, según lo entendieron del mandamiento: "haced esto en memoria de mí" (lo que vino a denominarse la Cena del Señor, o Santa Cena).

– Sabemos que algunas iglesias ofrendaron de forma periódica con ocasión de enviar ayuda material a los pobres de Jerusalén (1 Corintios 16:1-4; ver Romanos 15:25-26 y 2 Corintios 8 y 9), lo cual, en este caso, fue algo extraordinario. No obstante, creemos que fue una costumbre habitual en las demás iglesias porque su misión así lo exigía. Y quizás esta costumbre sea la única que podría contar con un "modelo": "Porque en la ley de Moisés está escrito: No pondrás bozal al buey que trilla…" (1Cor. 9 y otros). La periodicidad de esta contribución era circunstancial (cuando se reunía la iglesia - 1Cor. 16:1-2), pero su significado y su objetivo no se alteran porque a nivel individual alguien ofrende quincenal o mensualmente. Tengamos en cuenta que las comunidades de Jerusalén se reunían "cada día" (Hech. 2;46).

– Sabemos que la iglesia, finalmente, observó el "primer día de la semana" como día especial para el "culto cristiano" (1Cor. 16:2 y Hechos 20:7 así lo sugieren y la tradición, además, parece confirmarlo). Sin embargo, los primeros cristianos palestinenses, en aquella prístina estadía, no parece que tuvieran el mismo concepto que hoy tenemos sobre el partimiento del pan dominical: ellos se reunían cada día en las casas y celebraban lo que hoy llamamos "Santa Cena" en el contexto de una comida (ágape) de fraternidad (Hechos 2:42, 46; ver 1Cor. 11:17-22). No obstante, el precedente del ágape jerosolimitano y el de el ágape corintio parecen ser diferentes. Mientras que el primero obedecía a que "tenían todas las cosas en común" (Hechos 4:42), el segundo seguía el modelo de los banquetes ordinarios clientelares de la sociedad corintia (1Cor. 11:20-22) ["Estudios de sociología del cristianismo primitivo"; Gerd Theissen. Ed. Sígueme]. O sea, tenemos testimonios aislados de cómo, cuándo y para qué se reunían algunas comunidades cristianas, pero ni tenían ellos ni tenemos nosotros ningún modelo a seguir.

– Sabemos que la "catequesis" era una parte muy importante en las reuniones de la iglesia (1Cor. 14:26-31). La nueva fe aportaba, tanto para los judíos creyentes como (y más) para los creyentes gentiles, doctrinas novedosas además de un estilo de vida acorde con dichas doctrinas. Pero esta enseñanza es inherente a la misión y posterior discipulado (ver Mat. 28:19-20). En

cierto sentido, esta costumbre creó un precedente para la posteridad, es decir, un "modelo" a posteriori para nosotros.

– Sabemos que los cristianos oraban a Dios en sus reuniones: bien para bendecir los símbolos del pan y del vino (Santa Cena – 1 Corintios 10:16), bien por motivos específicos (Hechos 4:24 sig.; 13:3; etc.), bien por simple intercesión de los unos por los otros (1Tes. 5:25; Santiago 5:16, etc.). No obstante, si bien es común orar en cualquier reunión de creyentes, la oración no es una imposición derivada de un manual (aunque se exhorta a ella); la oración es una opción personal y libre, cuyo hábito individual es una bendición y fuente de poder moral y espiritual (Efesios 6:18; etc.).

V. LOS VERDADEROS MODELOS PARA LA IGLESIA

No obstante de que no existió un modelo para el estatus de la iglesia, su misión y el culto, sí encontramos unos indicadores que señalan las verdaderas "notas" que deben caracterizar a la misma:

1) "Ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía"

Si alguna experiencia conocida de la iglesia primitiva puede considerarse un "modelo" para imitar, esa fue sin duda la "koinonía": "Y la multitud de los que habían creído era de un corazón y un alma; y ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía, sino que tenían todas las cosas en común" (Hechos4:32).
¿No será este el modelo que imprimió el Espíritu Santo para enseñarnos cómo debería ser la verdadera comunidad de Jesús?

2) "En esto conocerán todos que sois mis discípulos"

Sin duda alguna el modelo más contundente (y único) que dejó el Maestro para que el mundo nos identificara como discípulos suyos, fue este: "En esto conocerán todos que sois mis discípulos, si tuviereis amor los unos con los otros" (Juan 13:35). En realidad, Jesús no dejó otro modelo. Pablo dice que el cumplimiento de toda la ley (¡toda la ley!) es el amor al prójimo [no sólo a los adheridos a nuestra fe] (Romanos 13:8-10).

3) "Y perseveraban…"

"Y perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones" (Hechos 2:42).

Esta es la primera referencia que tenemos del "culto" cristiano primitivo. Según esta referencia, las reuniones habituales de los primeros convertidos a la fe cristiana consistía en:

•La enseñanza de la "doctrina de los apóstoles";

•La comunión unos con otros ["ninguno decía ser suyo propio nada de lo que poseía…" - Hechos 4:32];

•El partimiento del pan, la "Santa Cena", ver Hechos 20:7; y

•Las oraciones (ver Hechos 1:14 y 4:24 sig.).

VI. CONCLUSIÓN

Las presentes notas distan mucho de constituirse en un estudio exhaustivo de cuál era el perfil (o los perfiles) del cristianismo primitivo según las diversas iglesias domésticas. Estas notas son solo un esbozo que ponen en entredicho que la Iglesia del Nuevo Testamento contara con algún "modelo" previo, como enseñan algunas Iglesias de Cristo.

La idea de ese supuesto "modelo" tiene como fin apuntalar unas supuestas "notas" que evidenciarían la "iglesia verdadera".

A la luz del Nuevo Testamento (en el que no hay sombra de algún modelo), y a dos mil años de distancia en el tiempo, otra Iglesia es posible. Por una sencilla razón: durante esos dos mil años han ocurrido muchas cosas en todos los ámbitos de la vida: social, cultural, político y, sobre todo, científico. Actualizar los conceptos, el lenguaje y las formas no solo es posible y legítimo, sino un imperativo del cual ninguna iglesia puede desentenderse, tampoco las Iglesias de Cristo.♦



6 Lo "perfecto" de 1 Corintios 13

I. LO “PERFECTO” DE 1 CORINTIOS 13:10

El texto clave para afirmar la proposición de este tópico es 1Corintios 13:10: “mas cuando venga lo perfecto, entonces lo que es en parte se acabará”. Quienes afirman este tópico entienden por “perfecto” la culminación de la revelación total y completa. Culminada esta revelación, “lo que es en parte” (los dones) acabó. Para abordar la exégesis de este texto necesitamos el contexto completo, que es 1 Corintios 12-14.

1. Una visión global del contexto

¿Qué dones cesaron? ¿Fueron los dones que Pablo enumera en 13:8 (profecía, lengua, ciencia)? ¿Fueron los dones que ha citado anteriormente, en 13:1-3 (lenguas, profecía, entendimiento de misterios, ciencia, fe, liberalidad, sacrificio)? ¿Fueron todos los que ha citado en el capítulo 12?

Hasta el versículo 10 Pablo ha venido hablando de los dones de manera numéricamente descendente, una enumeración descendente de los dones que, a la vez, es un sumario de los mismos. En el capítulo 12 el Apóstol enumera un número de dones a los cuales identifica, figuradamente, con los miembros del cuerpo (la iglesia). Después, en el capítulo 13, cuando empieza a valorar los dones respecto al amor, enumera sólo siete de ellos: lenguas, profecía, entender misterios, ciencia, fe, liberalidad y sacrificio, como una síntesis de todos ellos (los que sean). Pablo, por simple economía literaria, no necesitaba enumerar todos los dones vigentes en la iglesia para lograr su fin, que era exponer la superioridad del amor. Finalmente, expuesta la superioridad del amor, y para relativizar el valor y el uso de los demás dones, el Apóstol cita sólo tres: profecía, lengua y ciencia. ¿Otra síntesis, o los dones específicos que acabarían llegado “lo perfecto”?

2. El amor, elemento clave exegético

La clave de la exposición de Pablo radica en el comienzo y en el final del capítulo 12: “No quiero, hermanos, que ignoréis acerca de los dones espirituales” (v 1) [...] “Procurad, pues, los dones mejores. Mas yo os muestro un camino aun más excelente” (v 31). Este último verso sirve de introducción al capítulo 13, cuyo punto neurálgico es el AMOR. Esta es la meta que persigue el Apóstol en los capítulos 12 y 13: ponderar la superioridad del amor. El

capítulo 14, aun cuando sirve de contexto, está dirigido más bien al buen uso de dichos dones en la iglesia.

II. “CUANDO VENGA LO PERFECTO”

¿Hubo un visado con fecha de caducidad para los dones del Espíritu Santo? ¿Creyó Pablo que el Espíritu Santo tenía un tiempo limitado para ofrecer un conocimiento específico del evangelio a través de dones también específicos? ¿Fue el límite de ese tiempo la vida del último Apóstol? ¿Se les “acabó” el don de profetizar, por ejemplo, a quienes profetizaban, cuando murió este último Apóstol, aun cuando el profeta viviera muchos años después? ¿Entendieron los líderes de la iglesia post-apostólica que ya tenían todo el conocimiento de Dios tras la muerte del último apóstol? ¿Qué significa “todo” el conocimiento? Si lo “perfecto” (completo) se refiere a cuando estuvo “todo revelado” por medio de las escrituras cristianas (¿al cierre del canon del Nuevo Testamento?), entonces debemos hacer, además, las siguientes…

1. Consideraciones

Primera. Durante el período de recopilación literaria (del Canon), algunos escritos (El Pastor de Hermas y dos epístolas de Clemente de Alejandría, por ejemplo) se leían en las iglesias de Oriente otorgándoseles la misma autoridad que a los escritos paulinos. Por el contrario, 2ª y 3ª epístolas de Juan, 2ª de Pedro y Judas no se les concedió esta misma autoridad hasta los concilios de Hipona (393) y de Cartago (397), pues hasta entonces formaban parte de una lista de “libros discutidos”. Esta notoria incertidumbre en cuanto a qué libros formaban el “canon”, ¿muestra que la Iglesia de los siglos II y III era consciente de que lo “perfecto” de la carta de Pablo ya había “llegado”.

Segunda. En general, las escrituras del Nuevo Testamento fueron producidas como respuestas a situaciones particulares y concretas, unas de carácter doctrinal, otras de carácter ético, etc. Es decir, no hubo una expectativa por parte de los Apóstoles en el sentido de dejar una “revelación completa” para la posteridad. De ahí que, salvo temas muy específicos relacionados con la vida de alguna iglesia en particular, o con el comportamiento de algunas personas concretas, o con doctrinas erróneas ya presentes en la época apostólica, en el Nuevo Testamento disponemos más bien de principios. Principios anexionados, a veces, a instituciones hoy ya obsoletas (por ejemplo: la esclavitud, la patria potestad absoluta, la tutela de la mujer, etc.). En cuanto a las doctrinas transcendentes, aun cuando son tratadas convenientemente en

algunas cartas (Romanos, Gálatas...), por causa de su profundidad, en algunas cosas nos queda con bastante ignorancia, por ejemplo, ¿qué significa: “y luego todo Israel será salvo…” (Romanos 11:26-28)?

III. "LO PERFECTO"

1. La insuficiencia de la semántica

La palabra que utiliza Pablo es un nominativo singular neutro y significa "perfecto" o "completo"[1]. Ahora bien, este término, en el texto que estamos comentando, se puede referir a la revelación completa de la voluntad de Dios, "bien en las Escrituras, ya completadas, o en el más allá" (Vine, 1984). Pero la semántica, en el texto de referencia, no parece decidir nada absolutamente en cuanto si su significado es temporal o escatológico. El contexto en el que Pablo la utiliza debe ser la mejor guía, y su contexto natural es el capítulo 12 y 13 de esta carta, como ya hemos dicho más arriba.

Esta misma expresión aparece, además, en Romanos 12:2 y Santiago 1:4, 17. En el texto de Romanos se refiere a conocer la voluntad de Dios (que es “perfecta”, no que la conozcamos “perfectamente”). En el texto de Santiago: a) se refiere a la integridad [relativa] del carácter cristiano (no a la “perfección” ontológica del ser), y b) se refiere a la raíz u origen del don (que es “perfecto” porque procede de Dios).

2. Los dones y la naturaleza de la iglesia

La apología que expone Pablo en el capítulo 12 respecto a los dones tiene una estructura analógica: la iglesia es “como” un cuerpo. Un cuerpo está compuesto por miembros, todos vitales para darle armonía. Además, cada miembro tiene una función particular, de tal suerte que ninguno de ellos puede menospreciar a los otros por muy insignificantes que parezcan. Pues bien, esa “función” del miembro no es otra cosa que el “don” que el Espíritu Santo le ha dado. Primera lección: ¡un miembro sin función es un miembro muerto! Dicho de otra manera: ¡una iglesia sin dones [funciones] es un cadáver! Segunda lección: un cuerpo [iglesia], algunos de cuyos miembros no tienen función (don), está mutilado. ¿Qué dones no hay que eliminar para que la iglesia no esté mutilada?

3. Los dones y la iglesia de Corinto

En la iglesia de Corinto abundaban los dones según el testimonio de la misma carta; pero existía, paradójicamente, también muchos problemas por causa del “mal uso” de esos mismos dones (1Cor. 14). Pablo no está en contra de ningún don; al contrario, les alecciona para que procuren los dones mejores

(1Cor. 12:31). Pero por causa de esos problemas les muestra un camino más excelente: EL AMOR. De manera que el ejercicio de "cualquier don" sin este amor, todo viene ser "metal que resuena, o címbalo que retiñe" (13:1-7). Después de esta valiosa apreciación, el apóstol pasa a explicar la temporalidad del estado actual de las cosas, donde están presentes los dones. A pesar de que en la iglesia de Corinto había creyentes con dones de sabiduría, de ciencia, de fe, de sanidad, de milagros, de profecía, etc. (1Cor. 12:8-10), no obstante, el conocimiento que podían alcanzar de las cosas de Dios era parcial: "Porque en parte conocemos y en parte profetizamos… [pues] ahora vemos por espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara" (1Cor. 13: 9, 12).

Ahora bien, ¿qué significan los términos "ahora" y "entonces" en este comentario de Pablo? ¿Se refería el apóstol con el "ahora" a la infancia de la iglesia apostólica, o se refería al estado presente de las cosas temporales (contexto histórico y existencial de los dones) sin cantidad específica de tiempo? ¿Se refería Pablo con el "entonces" a una madurez de la iglesia dentro de un espacio de tiempo concreto y contemporáneo a él mismo, o se refería a una culminación escatológica de la historia?

IV. LA TESIS QUE AQUÍ DEFENDEMOS

1. **"Ahora" versus "Entonces"** (1Cor. 13:11-12)

Pablo contrasta dos estadios diferentes separados no sólo por el tiempo, sino por el estado de cosas, en cuanto al conocimiento [de las cosas] de Dios. Para ello usa tres figuras: a) El progreso cualificativo del ser humano; b) La capacidad cualificativa de la visión física; y c) la cognición cualificativa [de las cosas] de Dios.

Al estadio temporal correspondiente al "ahora" pertenecen los dones como recursos del Espíritu Santo, los cuales sólo pueden ofrecer conocimiento y visión parcial del Todo (lo "completo").

a) Progreso cualificativo del ser humano

Los adultos nos maravillamos de las ocurrencias, los gestos… de los niños pequeños. El nivel de sus pensamientos se caracteriza por su ingenuidad e inocencia. Pero cuando el niño alcanza la edad adulta, y ha pasado por las primeras decepciones y ha adquirido el conocimiento suficiente de las cosas cotidianas de este mundo, está capacitado para dominar las situaciones que la vida de los adultos les afrenta. Pues bien, en cuanto al conocimiento "perfecto" (completo) de las cosas de Dios, ahora, en este estado presente de

cosas, estamos en la edad infantil (¡A pesar de los dones!).

b) Capacidad cualificativa de la visión física

El Apóstol dice que en este estado [presente] de cosas “vemos por espejo, oscuramente”. Es importante tener en cuenta que los espejos de aquella época, los cuales Pablo tiene en mente, estaban fabricados con un material cuya superficie reflejaban una imagen borrosa, no como reflejan nuestros espejos de hoy: una imagen casi perfecta. Pero la visión (cuantitativa y cualificativa) que tenemos de Dios en el presente es borrosa, como la imagen que ofrecían los espejos de la época del Apóstol. Jesús dijo a Nicodemo: “Si os he dicho cosas terrenales, y no creéis, ¿cómo creeréis si os dijere las celestiales?” (Juan 3:12); porque la visión que tenemos de las cosas divinas ahora es opaca y tosca.

Pero “entonces”, [pasado este estado presente de cosas], “veremos cara a cara”, directamente. Evocamos aquí las palabras de Juan: “pero sabemos que cuando él se manifieste, seremos semejantes a él, porque le veremos tal como él es” (1ª Juan 3:2); es decir, “cara a cara”.

c) Cognición cuantitativa y cualificativa [de las cosas] de Dios

Pablo era consciente de que el conocimiento que tenía [de las cosas] de Dios era parcial. De su experiencia mística “en el tercer cielo” dice que oyó “palabras inefables que no le es dado al hombre expresar” (2Cor. 12:4). Y no le es dado al hombre expresar porque su cognición [ahora] es limitada (no completa). ¡Simplemente, las cosas “celestiales” [trascendentes] nos superan!

Y a pesar de que el Apóstol se jacta de conocer el evangelio (el kerigma) por revelación directa de Jesucristo (Gálatas 1:12), y de conocer por revelación del Espíritu el misterio que encerraba dicho evangelio (Efesios 3:1-7), confiesa que sólo conoce “en parte”. Por ello dice que “entonces”, cuando se manifiesten “las intenciones de los corazones” (1Cor. 4:5), “conocerá como fue conocido”. Es decir, este “entonces” tiene un valor escatológico, no temporal.

El "ahora" y el “entonces”, como conceptos de estadios separados, están presentes en el pensamiento del Apóstol en otro contexto cuando dice: “Pues tengo por cierto que las aflicciones del tiempo presente [ahora] no son comparables con la gloria venidera [entonces] que en nosotros ha de manifestarse” (Romanos 8:18).

Es decir, el argumento del Apóstol no es que en un plazo breve de tiempo (edad

apostólica) la iglesia llegaría a conocer TODO. Al contrario, el argumento del Apóstol parece ser que no conocería de manera completa todas las cosas hasta que estemos con el Señor, cuando veremos "cara a cara". Pues no se trata del conocimiento religioso, eclesiástico, doctrinal del evangelio (el plan de salvación), ni de la “agenda” de las “últimas cosas”. Se trata del conocimiento (completo=perfecto), no de Dios mismo, sino de “las cosas” de Dios. Y esto lo alcanzaremos cuando le veamos “cara a cara”.

Parafraseando, podemos decir:”Cosas que ojo no vio, ni oído oyó, ni han subido en corazón de hombre, son las que Dios ha preparado para los que le aman” (1Cor. 2:9). ¿No serán “estas cosas” preparadas por Dios para los que le aman “lo perfecto”?

V. CONCLUSIÓN

Así pues, si el Espíritu Santo no fue sólo un "motor de arranque”, sino el Guía y el Vicario de Cristo en la vida de la Iglesia: ¡algún papel importante debe tener hoy en la iglesia a través de los dones cualesquiera que estos sean!

Y porque el Espíritu Santo no fue sólo el “motor de arranque” del inicio de la Iglesia, sino que sigue siendo el “Vicario” de Cristo por las edades, debemos preguntarnos qué dones de los que aparecen en el Nuevo Testamento están vigentes hoy, y qué clase de dones nuevos puede estar otorgando el Espíritu Santo en el siglo XXI.

Como colofón dejamos estas preguntas pertinentes: ¿Estamos dejando espacio a la acción del Espíritu Santo en nuestras iglesias? ¿Reconocemos dichos posibles nuevos dones como tales? ¿Estaremos, quizás, “resistiéndonos” al Espíritu Santo, como los judíos de antaño (Hechos 7:51-53), mediante la burocracia y la autocracia que imponen los grupos o movimientos organizados con sus dogmas e intereses?♦

Notas:

1. Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento Greco-Español.

7 Hablamos donde la Biblia habla...

I. PREÁMBULO

Este es el eslogan del frontispicio ideológico de las Iglesias de Cristo del MR. Podemos leerlo en la abundante literatura existente, en las muchas páginas web de las Iglesias de Cristo, además de oírlo desde los púlpitos un domingo sí y otro también. El eslogan en sí mismo ya es una afirmación anticipada de la interpretación literal que se hace de la Biblia. Así lo confirma la exégesis de los textos bíblicos que encontramos en la literatura del MR. La hermenéutica literalista es coherente con el eslogan y este con dicha hermenéutica. La triple "ventaja" de la exégesis literalista es que, primero, es más económico intelectualmente hablando (no necesita investigar), segundo, no exige pensar (solo leer), y, tercero, no arriesga nada... ¡O mucho! (piense el lector en la obcecación de los religiosos en el caso Galileo).

1. Contexto del eslogan

Pero nuestro eslogan tiene un contexto histórico: la diversidad de denominaciones cristianas en el Nuevo Mundo, que no era otra que la que existía en el Viejo Mundo (Europa). Con la emigración continuada desde la vieja Europa al nuevo continente recién descubierto, se hizo presente el mismo conglomerado religioso, confuso por su misma naturaleza. Todas las denominaciones contaban con sus propias tradiciones y estatutos además de la Biblia. Los padres del MR (Campbell, Stone...), disidentes de la Iglesia Presbiteriana, cuestionaron dichas tradiciones y estatutos conminando a todos los líderes de las demás denominaciones a remitirse solo y exclusivamente al Nuevo Testamento respecto a la organización de la iglesia, el culto, la eclesiología, etc. De ahí el eslogan "hablar donde la Biblia habla y callar donde la Biblia calla". Es decir, el órdago consistía en que abandonaran las tradiciones y los estatutos particulares de sus respectivas Iglesias y se limitaran solo a las enseñanzas del Nuevo Testamento. Este es el contexto histórico del eslogan y en ese contexto se ha de entender. Decir, además –y esto es muy importante–, que en aquella época, tanto unos como otros creían en la "infalibilidad" e "inerrancia" de la Biblia, aun cuando el "liberalismo teológico", y las ciencias bíblicas modernas, ya habían iniciado su desarrollo amparados por la Ilustración.

Desde el siglo XVII venían sucediendo cambios profundos en las ciencias, la filosofía y la política, dejando obsoleto el antiguo paradigma precientífico anterior a Copérnico y Galileo (siglo XVI). Esta obsolescencia alcanzó también a la valoración y el concepto que se tenía de la Biblia como libro religioso, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II (mediados del siglo XX). Los conceptos "infalible" e "inerrante" hoy se han relegado a un grupo cada vez más minoritario en el mundo religioso, especialmente en Norteamérica, donde nació el Fundamentalismo.

2. "Infalibilidad" e "inerrancia": un poco de historia

Independientemente de la interpretación que se haga de algunos textos bíblicos referente a estos dos conceptos, dicha interpretación tiene su propia historia, de la cual aquí dejo una brevísima semblanza.

Filón de Alejandría (15 aC - 50 dC), filósofo judío y embajador del judaísmo en el mundo griego, sentó el mejor precedente para la posteridad de la "inspiración" de la Biblia hebrea (que luego se atribuyó a las escrituras cristianas). Filón decía:

"El hombre que profetiza se ve obligado a pronunciar palabras cuyo alcance desborda todos los límites terrenos: el órgano, la boca, la lengua y hasta la inteligencia; es humano, pero su resonancia es sobrehumana..."(Vida de Moisés, 1, 274)[1].

Filón extendía este carácter sobrenatural a los traductores de la Septuaginta (traducción de los libros sagrados judíos al griego a mediados del siglo III aC). "Los traductores –escribe Filón:

actuaron cada uno bajo el dictado de un invisible inspirador"; por eso dice que hay que llamarlos "no ya traductores, sino hierofantes y profetas, ya que se les concedió, gracias a la pureza de su inteligencia, marchar al mismo paso que el espíritu más puro de todos, Moisés" (Vida de Moisés, 11, 37 y 41)[2].

Dieciocho siglos después (este concepto se mantuvo intacto durante ese tiempo) el Concilio Vaticano I, como reacción al liberalismo teológico en boga, en la sesión III del día 24 de abril de 1870, se ocupó en la definición del origen divino de las Escrituras en la siguiente manera:

"Dichos libros del AT y del NT íntegros con todas sus partes, como se describen en el decreto del mismo Concilio [de Trento]... deben ser recibidos por sagrados y canónicos. La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos no porque, habiendo sido escritos por la sola industria humana, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni sólo porque contengan la revelación sin error, sino porque, habiendo sido

escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales han sido entregados a la misma Iglesia...”[3].

Sin embargo, casi un siglo después, durante el Concilio Vaticano II (1965), se enfrentaron dos concepciones antagónicas sobre la verdad de la Biblia. Por una parte, una mentalidad anclada en la doctrina clásica sobre la inerrancia se empeñaba en que el Concilio se pronunciara sobre la total exclusión de error en la Biblia. Por otra, se iba abriendo camino una corriente nueva que enfocaba la cuestión desde un punto de vista nuevo: el de la verdad de salvación. La primera actuaba bajo los imperativos inconscientes de una concepción griega de la verdad. La segunda pretendía salvar los escollos de una comprensión rígida de la inerrancia. Lo que se debatía en el fondo era el modelo de verdad por el que optaba la Iglesia para explicar la Palabra de Dios. (Antonio M. Artola y José Manuel Sánchez Caro, “Biblia y palabra de Dios”, Verbo Divino- Pag. 228).

En el documento *Dei Verbum* (uno de los 16 del Concilio Vaticano II), referente a la Biblia, se dice:

“Naturalmente, el Espíritu no se hace responsable de todo lo escrito por el hagiógrafo; como dice la misma constitución DV (Dei Verbum), ese aliento o presencia del Espíritu se encuentra en aquella "verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación" (DV 11). No se trata, pues, de verdades del orden histórico o científico, sino de las relativas a la salvación del hombre...” (DV 12).

Esta evolución de criterios en la Iglesia Católica Romana (ICR) se debió a los conocimientos científicos y filosóficos que estaban poniendo en evidencia la debilidad del dogma de la “infalibilidad” y la “inerrancia” de la Escritura.

Reacción del Protestantismo en EE.UU.

Sin embargo, ante el mismo fenómeno cultural, en el que la ICR reconoció que no podía seguir insistiendo en la “inerrancia” de la Biblia, los líderes protestantes (en los Estados Unidos) reaccionaron de forma distinta. Estos se afianzaron más en dicha “inerrancia”.

A principio del siglo XX un grupo de líderes cristianos estadounidenses proclamaron cinco fundamentos que consideraban imprescindibles para la fe cristiana. Pues bien, uno de ellos consistía precisamente en el carácter “infalible” e “inerrante” de la Biblia.

Se acuñó el término “fundamentalismo” derivado de estos cinco “fundamentos”. Este Fundamentalismo, pues, nace como reacción al deísmo liberal que encontró

el caldo de cultivo en la Ilustración. La mayoría de los Evangélicos (incluidos los de las Iglesias de Cristo), sobre todo los de fuera de Norteamérica, ignoran cuál es la cuna de su teología literalista, la cual ha ejercido –y sigue ejerciendo– una gran influencia en Latinoamérica y algunos países de Europa, particularmente España, a través de las misiones estadounidenses, el apoyo económico recibido y la literatura procedente de allí. Sobra decir que la antítesis del "fundamentalismo" es el "liberalismo", que apuesta por una apertura hacia los nuevos conocimientos filosóficos y científicos.

3. El estatismo de nuestros exégetas

No obstante de las sugerencias que pone sobre la mesa la nueva hermenéutica (empujada y alumbrada por dichos conocimientos científicos y filosóficos), nuestros exégetas del MR, fundamentalistas, sienten un profundo recelo hacia dicha hermenéutica (herramienta multidisciplinar imprescindible hoy en la exégesis bíblica). Sienten recelo de esta hermenéutica porque la misma exige precisamente estudiar y pensar; es decir, investigar; y la investigación supone discernir, ponderar, cotejar, decidir..., con los riesgos que ello conlleva; ciertamente es más fácil pontificar: así dice la Biblia. Pero es la investigación la que ofrece la información que subyace en el texto, ¡pero que no está en el texto! Y esta información evidencia que, a veces, no todo es lo que parece en la Biblia. Y el hecho de que no todo sea lo que parece en la Biblia, supone para nuestros exégetas literalistas una profunda inseguridad. Por eso, el exégeta con una mínima formación teológica, después de citar "lo que dice" la Biblia, se preguntará por qué la Biblia dice "eso". Ofrecer la respuesta adecuada a ese "por qué" es la misión de la hermenéutica. Pero la información (y la formación) en este quehacer hermenéutico no se encuentra en las páginas de la Biblia (sola), sino en los libros de diversas disciplinas (historia, antropología cultural...).

II. SINSENTIDOS DEL LITERALISMO

El literalismo, por su simpleza, parece ofrecer, sobre todo, seguridad: ¡la Biblia dice así!. Pero, como ya he apuntado más arriba, no todo en la Biblia es lo que parece. Luego el literalismo, sin más, lleva a complejas conclusiones reconocidas hoy como obsoletas cuando no contradictorias y engañosas. Por eso la exégesis correcta necesita de una hermenéutica interdisciplinar. Veamos algunos sinsentidos de la interpretación literalista (¡Hablar donde la Biblia habla...!):

EN PRIMER LUGAR, por ejemplo, los textos que usamos para restaurar "la Iglesia del Nuevo Testamento" tienen un carácter esencialmente teológico, hablan de una "Iglesia" abstracta, teórica, invisible; no tiene nada que ver con las iglesias históricas, que eran diversas y plurales. Por lo tanto, desde un punto de vista eclesiológico, la heterogeneidad del cristianismo primitivo hace imposible "restaurar" una supuesta "Iglesia del Nuevo Testamento". Este deseo de los padres del MR era mera ingenuidad (comprensible por la falta de información histórico-crítica del cristianismo primitivo). El sinsentido de esta idea radica precisamente en el intento de restaurar una Iglesia que nunca existió históricamente hablando (ver "La fundación de la iglesia en el año 33 dC" Renovación nº 23 - Julio 2015). La idea de "restaurar" la Iglesia fundada en el año 33 dC. es un galimatías. Es un galimatías por tres razones: a) La iglesia local primitiva, de Jerusalén, continuó observando las costumbres judías de la Ley; b) Pero el MR hace una distinción enfática entre las Escrituras hebreas y las cristianas (Antiguo y Nuevo Testamento), cosa que aquellos cristianos no hicieron, obviamente. Primero porque no existía ningún "nuevo testamento" literario todavía, por lo tanto, la única Escritura que tenían era la Biblia hebrea, y no encontraron ningún problema en continuar con sus preceptos (no importa cuáles sí y cuáles no); y c) Tras el nacimiento del cristianismo gentil en Antioquía, que no observaba la Ley (salvo algunos preceptos impuestos por los judeocristianos de Jerusalén), no hubo nunca una Iglesia homogénea hasta la Gran Iglesia de siglos posteriores (la Iglesia constantiniana). Es decir, no tenemos ninguna iglesia modelo "primitiva" e histórica desde la cual "restaurar" nada. Solo tenemos textos teologizados de esa presunta Iglesia. En cualquier caso se trataría de "restaurar" una iglesia que cuadrara con el perfil de las iglesias gentiles, es decir, las iglesias paulinas. ¿Nos queremos parecer a la iglesia de Corinto? ¡Tenemos alguna información de cómo fue esta iglesia y qué hacía!

EN SEGUNDO LUGAR, el literalismo (hablar donde la Biblia habla…) conlleva otorgar vigencia a instituciones socio-políticas de la época del Nuevo Testamento hoy obsoletas (esclavitud, patria potestad absoluta, sumisión de la mujer al varón, etc.). De esta sumisión de la mujer al varón deviene la cuestionable interpretación de que la mujer ni siquiera puede orar en la iglesia y mucho menos desarrollar algún tipo de liderazgo. Los hermanos y hermanas hispanoamericanos (y estadounidenses), pertenecientes a Iglesias de Cristo, que han llegado a

España por la inmigración o de vacaciones, entraban en shock cuando veían que en la Iglesia de Cristo de Madrid (¡la iglesia más retro de España, por otro lado!) las mujeres oraban en el culto y participaban en él (¡ciertamente, algo hemos evolucionado en esta iglesia desde sus comienzos, pero algunos hemos pagado un alto precio por propiciar y promocionar esta evolución!). Pero también hemos observado que algunos de esos hermanos y hermanas abandonaron el culto, por sus prejuicios, en cuanto vieron participar a la mujer en él. Prejuicios abonados por la interpretación literalista de la Escritura que secunda los códigos domésticos sobre "la mujer, los niños y los esclavos" (Colosenses 3:18-4:1; Efesios 5:21-6:9; etc.) de los cuales venían hablando los filósofos en el mundo griego desde la época de Platón (siglo IV aC.). Es decir, los escritores del Nuevo Testamento simplemente evocaron dichos códigos sociales y mundanos de la época. Algunos líderes del otro lado del "Charco" piensan que investigar en los libros que no sean de la Biblia es "filosofía del mundo", y además se enorgullecen de pensar así (!). En España algunos también piensan igual.

EN TERCER LUGAR, este literalismo, al margen de cualquier principio hermenéutico, desnaturaliza el texto bíblico y el pensamiento de su autor, que escribía para personas que vivían en un contexto social, familiar y religioso distinto al nuestro, como son los casos de la sumisión de la mujer, la esclavitud, etc. Una exégesis literalista de 1Cor 11:2-15 (ver "Acento Hermenéutico" en la revista Renovación nº 7) nos llevaría a la conclusión de que la mujer debe cubrirse la cabeza con una velo. Por no citar la patria potestad absoluta desde la cual el paterfamilias formalizaba el matrimonio de los hijos (especialmente de las hijas), sin contar con su consentimiento cuando estos aún eran púberes; o ungir con aceite a los enfermos para sanarlos, como sugiere Santiago 5:14. Pero la historia y la antropología cultural (¡la hermenéutica!) nos explica por qué era común la práctica de ungir con aceite a los enfermos en Oriente Medio en la época del Nuevo Testamento. Esto sin desestimar el valor terapéutico tópico de cualquier ungüento, además del efecto placebo que pueda tener cualquier terapia. Pero esto es otra cosa. En la práctica, ciertamente, estos líderes del MR no son tan "literalistas" cuando les interesa, y hacen caso omiso de ciertos textos, como este que habla de ungir con aceite a los enfermos para su curación. Y me pregunto por qué. ¿No es también este texto "Palabra de Dios"? ¿Será porque sienten miedo de hacer el

ridículo presentarse en un hospital con un tarro de aceite para ungir al enfermo, y que les expulsen del hospital? ¡Me supongo que estos exégetas literalistas tampoco formalizan el casamiento de sus hijas púberes (1Cor. 7:37-38) ni imponen el uso del velo a sus mujeres (1Cor 11:6)!

EN CUARTO LUGAR, la afirmación del sistema heliocéntrico por parte de Galileo Galilei fue un hito singular en la historia del conocimiento humano que separó para siempre dos cosmovisiones distintas, dos maneras de entender y percibir la realidad del cosmos. Es significativo que la idea de una Tierra esférica apareciera por primera vez en textos griegos (Platón, Aristóteles...) que contrasta con las opiniones de algunos personajes prominentes cristianos (San Agustín, s. IV, y otros), que se burlaban de estas ideas griegas.

La retórica de Eclesiastés 3:21: "¿Quién sabe que el espíritu de los hijos de los hombres sube arriba, y que el espíritu del animal desciende abajo a la tierra?" está expresada desde la cosmogonía de un mundo mítico, pero carece de sentido desde el paradigma de la ciencia moderna. No existe ningún "arriba" ni ningún "abajo" donde pueda "subir" o "descender" ningún "espíritu". Este es un lenguaje figurado mítico. Textos como: "el sol se paró en medio del cielo, y no se apresuró a ponerse casi un día entero" (Josué 10:12-19), o que "hizo volver la sombra por los grados que había descendido en el reloj de Acaz, diez grados atrás" (2 Reyes 20:1-11), o que "un gran pez tragó a Jonás, y estuvo en el vientre del pez tres días y tres noches" (Jonás 1:17), comprometen los conocimientos científicos que tenemos de las leyes del universo y de la física. Y no vale apelar a un *Dios todopoderoso que está en los cielos*, o la recurrente frase de que "para Dios nada es imposible". Un *Dios-supermán* que detiene el giro de la Tierra sobre su eje casi un día entero para aniquilar a un puñado de vidas humanas y, además, invierte dicho giro diez grados en la sombra de un reloj de sol para confirmar la sanidad ofrecida por la palabra de su profeta, no ayuda mucho a la evangelización de nuestra sociedad ilustrada y moderna. ¿Cómo midió el tiempo, en el primer caso, si se detuvo el movimiento de la Tierra y este movimiento es precisamente uno de los valores que permite medirlo? (existe una fórmula físico-matemática en la cual están relacionados tres valores: Espacio, Tiempo y Movimiento). A nuestro exégeta ni siquiera se le pasa por la cabeza si eso que dicen los textos citados es coherente, si tiene algún otro sentido o simplemente si eso fue así. Para la exégesis literalista no existen géneros literarios, relatos pedagógicos, comprensiones teológicas de la época

que sirvan de contexto al relato bíblico: ¡Es así porque así lo dice literalmente la Biblia! ¡Hablar donde la Biblia habla!

III. BIBLIA Y HERMENÉUTICA

Independientemente del concepto que tengamos de la "inspiración" de la Escritura, creemos que Dios, como afirma el autor de la carta a los Hebreos, ha hablado muchas veces y de muchas maneras en otro tiempo a los padres [antepasados] por los profetas y, en estos últimos días, nos ha hablado por medio del Hijo (Jesucristo). Esta afirmación del autor bíblico es una simple profesión de fe que podemos asumir como creyentes. Pero esta afirmación no puede implicar que toda la Biblia, palabra por palabra, sea "inerrante". Una lectura crítica de los libros de la Biblia desmiente tal "inerrancia". La historia de cómo se formó el canon, tanto de las Escrituras hebreas como de las Escrituras cristianas, cuestionan dicha "inerrancia". Este concepto se construye a partir de silogismos y sofismas. La Biblia es la "Palabra de Dios" porque en ella tenemos el testimonio de su auto-revelación, pero está escrita por hombres de una época concreta, de una cultura particular y de una región geográfica específica. Estos autores escribieron desde la percepción, la cultura, los conocimientos y los conceptos de sus coetáneos, es decir, desde una cosmología y cosmogonía precientíficas. La Biblia nos informa de una verdad religiosa y salvífica, no de una "inerrancia" científica o histórica. ¿Cómo puede ser toda la Biblia "inerrante" desde el punto de vista del concepto moderno de "verdad" e "historicidad"? ¿Qué hemos aprendido de la experiencia del caso Galileo? ¿Acaso no condenó a este científico el dogma de la Biblia "infalible" e "inerrante", según el cual la Tierra era el centro del universo, inmóvil, alrededor de la cual giraban el Sol y todos los astros? A Galileo Galilei no se le juzgó y condenó por la interpretación particular que hacían de la Biblia unos teólogos, sino por el concepto cosmológico que tenía la Teología, la Ciencia y la Filosofía de la época, que coincidía con todas las declaraciones que la Biblia hacía –y hace– al respecto.

Cosmológicamente hablando, las afirmaciones y referencias bíblicas son falibles y erróneas. El conocimiento científico que hoy tenemos del universo desmiente los conceptos de la cosmología bíblica: la Tierra no es plana, no está quieta, no es el centro del universo, no gira el Sol alrededor de ella. Cosmogónicamente hablando, los relatos de los orígenes del Génesis no son ajenos al lenguaje mítico (el autor desmistifica los mitos de su entorno con otro mito). "Arriba" no existe ningún cielo donde esté Dios acogiendo las

"almas salvadas" (Paraíso), ni "abajo" existe un "lago de azufre" donde se retuercen en agonía perpetua las "almas condenadas" (Seol). Estas figuras son prestaciones de las religiones mistéricas persa, egipcia... y se corresponden con el lenguaje mítico del cual los autores de la Biblia no eran ajenos.

Evocar e interpretar el intervencionismo de Dios en la historia correspondía a los escritores sagrados (hagiógrafos), pero con las limitaciones que su cultura les imponía, y desde los conceptos cosmológicos y cosmogónicos que ellos albergaban. Los textos sagrados, como revelación, tienen como autores a Dios, pero también a los hombres y mujeres que lo revelaron con sus limitaciones. ¿Qué hemos de entender entonces por "inspiración"? Cualquier cosa menos una "comunicación" verbal, palabra por palabra. El literalismo no tiene ninguna consistencia, aunque para algunos exégetas les sea imprescindible para poder afirmar: ¡Así dice Dios!

IV. BIBLIA Y EXÉGESIS

La exégesis literalista, en la que se empeña el MR, se pierde en un callejón sin salida. Se obstina inútilmente en la semántica del texto al margen del contexto socio-cultural (¡hermenéutica!). Algunos exégetas de las Iglesias de Cristo no dudan en exhibir el análisis gramatical de una oración del texto griego para confirmar una proposición particular. El análisis gramatical exegético, por ejemplo, que conmina a que sea el hombre, y no la mujer, quien dirija la oración pública en la asamblea, porque el texto dice explícita y textualmente: "quiero, pues, que los hombres [andras=varones] oren en todo lugar…" (1Tim 2:8 -VRV60). Y así un largo etcétera. Obviamente, toda exégesis bíblica, en principio, no puede abstraerse de este tipo de análisis, pero cuando dicha exégesis se hace subestimando el más elemental principio hermenéutico, el resultado puede ser una proposición anacrónica y obsoleta, como ocurre con el tema de la mujer en las Iglesias de Cristo. El análisis gramatical en la exégesis bíblica es válida e imprescindible, pero, como las llaves, con la misma no puedes abrir todas las cerraduras. Cada cerradura (proposición bíblica) necesita su propia llave (hermenéutica) por muy complicada y laboriosa que sea esta tarea. Evocamos de nuevo el texto de 1Cor 11:2-15, donde, desde ese análisis literal, la mujer debería cubrirse con un velo (ver "Acento Hermenéutico" en Renovación nº 7).

V. LO QUE DEBERÍAMOS QUERER DECIR

Independientemente del contexto en que surge nuestro eslogan, lo que deberíamos querer decir con el mismo,

pero no sabemos (o no queremos) decirlo, es lo siguiente.

Deberíamos querer decir que aceptamos solo la Biblia como autoridad última en cuestiones de fe y prácticas religiosas. Si fuera esto lo que queremos decir, el eslogan no es una originalidad de los padres del MR. Este concepto ya fue el estandarte de todos los reformadores, empezando por Prisciliano, obispo de Ávila (España s. IV), que apelaba a la Escritura para volver al cristianismo primitivo. Y continuando con los protagonistas de la Reforma del siglo XVI: Zuinglio en Zurich, Calvino en Ginebra, Knox en Escocia, Lutero en Alemania… Lutero apeló a la Biblia en su defensa en la Dieta de Worms (Alemania, 1521) ante la presencia de Carlos V, quien la presidió. Lutero dijo que no abjuraría de sus 95 tesis “a menos que no esté convencido mediante el testimonio de las Escrituras”. Y, como contrapunto a la autoridad del Papa y de los Concilios, decretó la autoridad única de la Biblia (*Sola Scriptura*).

Fue también la Biblia la base de los movimientos cristianos disidentes de estas Iglesias históricas, que no encontraban en ellas sus exigencias espirituales. Así surgieron los Metodistas, los Anabaptistas, etc. Salvo los “Mormones” y los “Adventistas del Séptimo Día”, que tienen además de la Biblia el “Libro de Mormón” y los “Escritos de la Sra. Elena G. de White”, respectivamente, todos los movimientos y sectas cristianos dicen fundamentarse en la Biblia. No obstante, a los padres del MR les pareció insuficiente que usaran la Biblia como guía de su fe si junto a ella apelaban a sus tradiciones o estatutos anexos.

VI. CONCLUSIÓN

En cualquier caso, a dos siglos de distancia en el tiempo, decir hoy que nosotros “hablamos donde la Biblia habla y callamos donde la Biblia calla” es todo un esperpento porque nuestras enseñanzas se fundamentan en la Biblia “según la entendieron los padres del MR ”. Así que, como todas las denominaciones cristianas, seguimos la Biblia y la tradición que los padres del MR nos legaron. Y, ahora, el MR en España ¡sus propios estatutos también!

Tal es así, que cuestionar los principios o las enseñanzas del MR se considera inapropiado, y llegar a conclusiones diferentes es apartarse de la “verdad”, o sea, una herejía. Esta es la perspectiva teológica que los “grandes líderes” tienen como responsabilidad guardar (porque en ello le va la nómina). Y con dicha perspectiva amordazan a cualquiera que piense distinto, porque es inasumible cualquier revisión que ponga en duda la irrevocable verdad a la que llegaron los padres del MR. Es decir,

hoy, los vigilantes de la ortodoxia tienen por misión guardar los valores "tradicionales" del Movimiento de Restauración. Esta dinámica irresoluble abre las puertas del sectarismo como en cualquier otra denominación en la que es imposible la autocrítica y la dialéctica filosófica. El hecho de que algunos hayamos tenido que "ir por lo libre", después de dimitir de nuestros ministerios en el seno de una iglesia local, es una señal inequívoca de que nos hallamos en una organización religiosa de pensamiento único donde la discrepancia y la pluralidad es puesta en cuarentena indefinida.

El eslogan "hablar donde la Biblia habla y callar donde la Biblia calla" requiere de una profunda revisión. Con algunos tópicos ya hemos comenzado (los instrumentos de música y el papel de la mujer en la iglesia), pero sin compromiso alguno hacia una declaración formal. Eso sí, cada uno hace en su iglesia lo que mejor cree, lo cual pone en evidencia el descontrol del MR a día de hoy.♦

Notas:

1. Antonio M. Artola y José Manuel Sánchez Caro, "*Biblia y palabra de Dios*", Verbo Divino.

2. *Ibídem*.

3. *Ibídem* p. 165.



8 El bautismo y la salvación

I. PREÁMBULO

En general, todos los exégetas de las *Iglesias de Cristo* del Movimiento de Restauración consideran que el bautismo, además de que tiene que ser por inmersión, es imprescindible para la salvación. Sin el bautismo por inmersión no hay perdón de pecados. Junto a los pilares teológicos de la alabanza sin instrumentos musicales, y el silencio de la mujer en la iglesia, se halla este fundamento importante en su teología sistemática. Como algunos de los "pastores" de las Iglesias de Cristo proceden de otras educaciones religiosas, suelen tener otra manera de entender el rito del bautismo. Pero todos cuantos han recibido formación teológica en alguna Escuela Bíblica del Movimiento de Restauración, sistemáticamente, mantienen esta fundamental doctrina. La revisión de este tópico no pretende desarrollar una entrada exhaustiva del bautismo, ni atender a las diversas teologías en el amplio espectro denominacional, sino solo a aquellos aspectos que confluyen con la teología de dicho Movimiento. Todos los textos citados en este artículo pertenecen a RVR60.

II. EL BAUTISMO EN SÍ

El agua desempeña un papel primordial en numerosas religiones. El agua no solo limpia el cuerpo físicamente, sino que lo purifica. De ahí que esté presente en las ceremonias y cultos religiosos. En el budismo, si bien los ritos escasean, el agua está presente en los funerales. Para el hinduismo el agua misma es ya sacramental y veneran la confluencia de dos o más ríos. El agua tiene una función purificadora en el Islam, y no puede faltar antes de las cinco oraciones diarias. En el sintoísmo el culto siempre comienza con actos de purificación con agua. Lo mismo ocurre en el Zoroastrismo y la moderna fe bahai. En el judaísmo, precedentes natural del cristianismo, el agua no podía faltar por su poder purificador ceremonial. En el cristianismo se asume el mismo significado.

¿Pero en qué consiste el bautismo cristiano, del cual trata este tópico? ¿Por qué es necesario el bautismo? ¿Para qué es necesario? ¿Imprime realmente el bautismo, per se, "carácter indeleble", como afirma la Iglesia Católica Romana, cualquiera que sea la forma en que se administre, quienquiera que sea el

candidato a quien se le administre y quienquiera que lo administre? ¿Le excluye de los beneficios, que el Nuevo Testamento supuestamente atribuye al bautismo, al candidato con deseo expreso de recibirlo, pero con imposibilidad material de serle administrado? ¿Tiene alguna validez el bautismo administrado a un neonato incapaz de desearlo y consentirlo? ¿Lo mismo pero a un adulto con notoria minusvalía sensorial o psíquica? ¿Radica la validez del bautismo en la forma en que se administra (inmersión, rociamiento, aspersión) o en el fondo, es decir, en el propósito para el que se administra? ¿Consiste la validez del bautismo en la intención y el propósito del que lo administra o en la intención y el propósito del administrado?...

III. EL BAUTISMO CRISTIANO

El bautismo en agua es una de las dos instituciones[1] que encontramos explícitamente en el Nuevo Testamento. La otra es la "Santa Cena”. Según el testimonio evangélico, ambas instituciones fueron ordenadas por Jesús (Mateo 28:19; Lucas 22:19; 1 Corintios 11:24). El testimonio que ofrece el libro de los Hechos nos muestra que el bautismo siguió siempre a la confesión de fe en Jesús como el Cristo (Hechos 2:41; 8:12, 36-38; 9:18; 10:48; 16:15, 33; 18:8; etc.). Salvo algunas excepciones[2],todas las confesiones cristianas practican algún tipo de bautismo, ya sea por rociamiento, por aspersión o por inmersión, administrado a los infantes o a los adultos, cuyo propósito varía dependiendo de la escuela o educación religiosa confesional.

IV. PRECEDENTES DEL BAUTISMO CRISTIANO

El bautismo que practicó la iglesia apostólica tenía un precedente ceremonial judaico. Las abluciones y los lavamientos ceremoniales los hallamos ya al inicio del sacerdocio aarónico, previos al servicio en el tabernáculo (Éxodo 30:19-21). Posterior-mente, en los días de Jesús, aleccionados por las tradiciones rabínicas, los judíos incluyeron estas prácticas a la vida cotidiana como símbolo de limpieza y purificación ceremonial (Marcos 7:1-5), para lo cual disponían en sus hogares de grandes tinajas para contener agua abundante por causa de las constantes abluciones y lavamientos ceremoniales (Juan 2:6). Es decir, las abluciones, baños y lavamientos ceremoniales estaban enraizados en la vida religiosa del pueblo judío en la época de Jesús. Hasta tal extremo sobreestimaron el significado purificador del agua, que Jesús tuvo que advertir de la atribución errónea que inferían a dichos lavamientos al margen de la ética: "Y llamando a sí a toda la multitud, les

dijo: Oídme todos, y entended: Nada hay fuera del hombre que entre en él, que le pueda contaminar; pero lo que sale de él, eso es lo que contamina al hombre" (Marcos 7:5-15). Porque las abluciones, los bautismos, los lavamientos y demás tradiciones que guardaban no tenían eficacia para limpiar lo esencial: el interior del corazón. Posteriormente, el autor de la carta a los Hebreos, explicaría el significado ceremonial que tenían estos ritos (Hebreos 9:9-10).

1. El bautismo de Juan el Bautista

Juan, llamado el Bautista, comenzó su ministerio predicando "el bautismo de arrepentimiento para perdón de pecados" (Marcos 1:4). Mateo dice que "salía a él Jerusalén, y toda Judea, y toda la provincia de alrededor del Jordán, y eran bautizados por él en el Jordán, confesando sus pecados" (Mateo 3:5-6). La misión del Bautista fue preparar un pueblo dispuesto para que recibiera a Aquel que bautizaría con Espíritu Santo (Mateo 3:11). En Éfeso, Pablo explicó a los discípulos de Apolos (que solamente conocían el bautismo de Juan- Hechos 18:25) en qué consistía el bautismo del Bautista: "Juan bautizó con bautismo de arrepentimiento, diciendo al pueblo que creyesen en aquel que vendría después de él, esto es, en Jesús el Cristo" (Hechos 19:4). En cualquier caso, la forma proposicional del bautismo de Juan el Bautista y del bautismo cristiano era la misma: “arrepentimiento para perdón de pecados” (Marcos 1:4; Hechos 2:38). De hecho, Apolos parece ser que era un discípulo "despistado" de Juan el Bautista que predicaba y bautizaba según la prédica de éste (Hechos 18:24-26). Sin embargo, el caso de Apolos se explica mejor si tenemos en cuenta la heterogeneidad del cristianismo primitivo, es decir, la existencia de diversos grupos en torno a la figura del Jesús resucitado.

2. El bautismo de Jesús durante su ministerio

Si nos atenemos al comentario del autor del cuarto Evangelio, también Jesús había practicado el bautismo en agua (“aunque Jesús no bautizaba, sino sus discípulos" – Juan 4:1-2). No obstante, es sorprendente que ninguno de los sinópticos diga nada sobre esta práctica bautismal en el entorno de Jesús. En cualquier caso, si este bautismo que habría practicado Jesús no era el bautismo de la Gran Comisión – asociado a su muerte y resurrección, y al recibimiento del Espíritu Santo– entonces habría tenido el mismo significado que el bautismo de Juan el Bautista: un bautismo de preparación para recibir las Buenas Nuevas que después serían predicadas a partir de Pentecostés.

3. Trasfondo de ambos bautismos

Parece ser que el anuncio de Jesús y el de Juan el Bautista eran esencialmente el mismo: ambos comenzaron su ministerio proclamando el Reino de Dios. Al menos desde la perspectiva de los evangelistas. Del comienzo del ministerio del Bautista se dice: "En aquellos días vino Juan el Bautista predicando en el desierto de Judea, y diciendo: Arrepentíos, porque el reino de los cielos se ha acercado" (Mateo 3:1-2). Y del comienzo del ministerio de Jesús se dice: "El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios se ha acercado; arrepentíos, y creed en el evangelio" (Marcos 1:14-15). No obstante, la personalidad de Jesús era muy diferente a la del Bautista. Jesús no ayuna, comparte mesa con puros e impuros, en su mensaje no hay "hachas" para desarraigar, su mensaje del reinado de Dios constituía el tiempo (eón) nuevo que en su persona se inauguraba, y donde no había diferencia entre hombre y mujer, puro e impuro, niño y adulto, y a cuya mesa se sentaban los pecadores y los publicanos… (Lucas 15:1-2 y otros).

Dos factores esenciales confluyen en el bautismo de Juan y en el bautismo cristiano: el arrepentimiento y la purificación ceremonial ("para el perdón de los pecados"). El arrepentimiento sincero y efectivo como primer paso hacia un compromiso duradero en el tiempo (Lucas. 3:7-14; Rom. 6:1-14). El bautismo en agua como testimonio visible y público de tal arrepentimiento. El bautismo en agua, en todas las religiones –también en el cristianismo–, además de limpieza y purificación ceremonial, es un rito iniciático que prefigura una nueva vida. Visto así, el bautismo, como rito iniciático, no es un salvoconducto para merecer algo (¿la salvación?), sino la dramatización de pasar a ser y estar "en Cristo" (2Cor. 5:17), y el compromiso hacia una nueva vida (Rom. 6:11-14).

V. LA FORMA DEL BAUTISMO CRISTIANO

¿Cómo bautizaban Juan el Bautista y Jesús (sus discípulos)? ¿Sumergían totalmente a la persona en el agua? ¿Derramaban agua abundante sobre ellos solamente? ¿Los rociaban con agua en alguna parte del cuerpo?... Solemos afirmar que el bautismo que practicó tanto el Bautista como luego la iglesia apostólica fue por inmersión. En general, todos los exégetas de la Biblia, incluidos los que practican otra forma de bautismo, reconocen que el bautismo que hallamos en el Nuevo Testamento era por inmersión.[3] En el campo evangélico se pone mucho énfasis en el término griego "baptizo", cuyo significado, entre otros, es "sumergir". ¿Pero significa "sumergir" siempre? ¿Puede la semántica decidir que el

bautismo era por inmersión, o son otros indicios los que deben confirmarlo? Suponiendo que todos los casos de bautismos que hallamos en el Nuevo Testamento fueron por inmersión, ¿significa que la inmersión fue la manera única en todas las iglesias del orbe cristiano del primer siglo? Por otro lado, la supuesta inmersión en estos casos, ¿fue circunstancial o impuesta por una necesidad “sacramental”?

1. El valor de la semántica

El término griego “baptizo” en sus diferentes formas verbales, nos ha llegado al idioma castellano parcialmente transliterado como "bautizar", es decir: no se ha traducido.

Generalmente, el término “baptizo” significa "sumergir" una cosa en agua. Este significado lo damos por hecho en textos bíblicos tales como Hechos 8:36 ("y dijo el eunuco: Aquí hay agua; ¿Qué impide que yo sea bautizado?"). Sin embargo, en Marcos 7:4-8, donde la raíz griega es la misma, se traduce como "lavar" y no como "bautizar" ("Y otras muchas cosas hay que tomaron para guardar, como los lavamientos de los vasos de beber, y de los jarros, y de los utensilios de metal, y de los lechos"). De los vasos y los jarros podemos admitir que los "sumergían" para lavarlos, como hacemos nosotros hoy, ¿pero también los lechos los sumergían? La mayoría de las versiones de la Biblia traducen este término por “lavar”, a pesar de la raíz griega, porque es lo que parece exigir el contexto. En Hebreos 9:10, donde también aparece la misma raíz, se traduce por "abluciones", lo cual no indica necesariamente que se trate de "inmersiones". Es decir, el significado aislado de una palabra no es suficiente para forjar afirmaciones dogmáticas relacionadas con la forma bautismal. Hay que tener en cuenta el contexto social y religioso además de la tradición más antigua del cristianismo.

2. Textos carentes de valor apologético

Un texto muy usado para afirmar la forma de la inmersión es Juan 3:23, "Juan bautizaba también en Enón, junto a Salim, porque había allí muchas aguas". La pregunta legítima que cabe es si las "muchas aguas" eran necesarias por causa de la inmersión o por causa de las muchas gentes que salían a Juan para ser bautizadas (Mateo 3:5-6). La frase explicativa "porque había allí muchas aguas" es válida también para este último supuesto. El caso del bautismo del eunuco de Hechos 8 tampoco explica suficientemente que el bautismo fuera por inmersión. Allí se dice que "yendo por el camino, llegaron a cierta agua" (8:35) y que "descendieron ambos al agua" (8:38) y que "subieron del agua" (8:39). Lo único que queda implícito claramente es que se trataba de

una "cierta agua" con suficiente cantidad como para entrar ambos en ella. Los verbos "descender" y "subir" simplemente explican, como es obvio, que esa "cierta agua" estaba en una depresión del terreno, como suelen estar las charcas, los lagos, los arroyos o los ríos. Para entrar en ellos hay que "descender" y para salir hay que "subir". Ambos, Felipe y el eunuco, "descendieron al agua", es decir, entraron ambos en la corriente del río [o la charca] pero el bautizado (¿sumergido?) sólo fue el eunuco. El hecho de que ambos entraran en el agua sugiere el bautismo por inmersión, pero no explícita ni necesariamente.

3. Indicios contextuales del bautismo por inmersión

Sin embargo, hay indicios contextuales donde el término "bautismo" requiere el hecho de la inmersión. Esto sucede en el comentario de Pablo donde se refiere al bautismo cristiano (Romanos 6:1-6). No tendría sentido la analogía que el Apóstol hace entre el bautismo y el sepulcro funerario si el bautismo al que se refiere no fuera por inmersión. Este texto, junto con Colosenses 2:12, son los que presentan un argumento contundente para cualquier apología sobre la forma del bautismo. Incluso la "Biblia Comentada" de los Profesores de Salamanca, de firme orientación religiosa católica romana, comentando el texto de Romanos 6:1-6, dice explícitamente que el bautismo aquí aludido era por inmersión (Biblia Comentada, 2ª edición, Profesores de Salamanca, Tomo VI, pág. 340 - BAC).

4. El bautismo en la tradición antigua

A este respecto reviste interés lo que dice la Didaqué (La doctrina de los doce apóstoles), un escrito cristiano de principios del siglo II, acerca del bautismo:

"En cuanto al bautismo, he aquí como hay que administrarle: Después de haber enseñado los anteriores preceptos, bautizad en el agua viva, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Si no pudiere ser en el agua viva, puedes utilizar otra; si no pudieres hacerlo con agua fría, puedes servirte de agua caliente; si no tuvieres a mano ni una ni otra, echa tres veces agua sobre la cabeza, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Antes del bautismo, debe procurarse que el que lo administra, el que va a ser bautizado, y otras personas, si pudiere ser, ayunen. Al neófito, le harás ayunar uno o dos días antes" (Didaqué, VII).

De este escrito patrístico podemos deducir lo siguiente: a) El bautismo, generalmente, en la segunda generación de la iglesia, seguía siendo por inmersión; b) Preferiblemente, se realizaba en agua viva (¿un río?); c) A

falta de esta agua "corriente", podía usarse otra agua (¿implica otra forma diferente a la inmersión?); d) Podía usarse agua caliente (dependiendo de la latitud y la estación del año); e) En última instancia, podía usarse la aspersión o rociamiento: echar agua tres veces sobre la cabeza del bautizado.

Es decir, la iglesia que conoció en persona a algunos de los apóstoles no creía que la validez del bautismo radicara en la forma, sino en el fondo. Para los cristianos de la segunda generación lo importante no era la forma, sino la disposición espiritual del candidato al bautismo (¡y de quien administraba el bautismo!).

VI. SIGNIFICADO DEL BAUTISMO CRISTIANO

1. Diferentes facetas del bautismo

El Nuevo Testamento ofrece referencias al bautismo desde diferentes puntos de vistas. Unas veces, relacionadas con el perdón de los pecados; otras, con la pertenencia al Cuerpo de Cristo y otras con la nueva vida en Cristo. Estos son algunos textos:

a) El bautismo relacionado con el perdón de los pecados

"Pedro les dijo: Arrepentíos, y bautícese cada uno de vosotros en el nombre de Jesucristo para el perdón de los pecados..." (Hechos 2:38).

"Ahora, pues, ¿por qué te detienes? Levántate y bautízate, y lava tus pecados, invocando su nombre" (Hechos 22:16).

b) El bautismo relacionado con la pertenencia al Cuerpo de Cristo

"Porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos" (Gálatas 3:27; ver 1 Corintios 12:13).

c) El bautismo relacionado con la nueva vida en Cristo

"¿O no sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Porque somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva" (Rom. 6:3-4).

Las tres referencias guardan una estrecha relación pedagógica atendiendo a diferentes aspectos del "ser cristiano". Pero las tres están utilizadas teológicamente desde la significación simbólica ritual.

VII. LAS IGLESIAS DE CRISTO (del Movimiento de Restauración) Y EL BAUTISMO

La exégesis mayoritaria evangélica, que ve en la Escritura su fundamento y razón teológica, enseña y practica el bautismo

por inmersión como única forma válida. Pero el significado y el valor que tiene el bautismo difiere según las familias denominacionales. Generalmente, el bautismo se considera un rito iniciático y de pertenencia al grupo (iglesia), pero no esencial para la salvación.

Las Iglesias de Cristo del Movimiento de Restauración, por el contrario, entiende el bautismo como un "acto de obediencia" necesario e ineludible para la salvación. Sin bautismo no hay salvación.

De aquí que algunos misioneros incluso procuren bautizar al candidato a cualquier hora de la noche, sin ninguna demora de tiempo, por la importancia del bautismo para su salvación. La cuestión es que ni siquiera las iglesias evangélicas que practican el bautismo de la misma forma (la inmersión) consideran necesaria esa "urgencia" de bautizar a las personas "al instante". Es cierto que los casos de bautismos que hallamos en el libro de los Hechos sugieren esa urgencia, ¿pero fueron bautizados "enseguida" por razones teológicas, es decir, por la premura de la salvación, o fueron bautizados "pronto" por una cuestión simplemente práctica, por la itinerancia de los misioneros? ¿No se estará tergiversando el sentido del bautismo por una apreciación errónea de los casos narrados en el libro de Hechos? ¿Fueron así de urgentes todos los bautismos que se realizaron en la época apostólica? No existe ningún inconveniente en bautizar a las personas al minuto siguiente de creer y confesar a Cristo, ¿pero es necesario bautizarlas al minuto siguiente?

1. ¿Es válido solamente el bautismo que realiza la Iglesia de Cristo?

En el Nuevo Testamento sólo encontramos un caso según el cual Pablo rebautizó a un grupo de doce personas que ya habían sido "bautizadas" por Apolos (Hechos 19:1-7). ¿Por qué rebautizó Pablo a estas personas? ¡Porque habían sido bautizadas con el bautismo de Juan el Bautista! El bautismo cristiano, es decir, el bautismo "en el nombre de Jesucristo", estaba asociado al don del Espíritu Santo ("¿Recibisteis el Espíritu Santo cuando creísteis?"), y estas personas "ni siquiera habían oído si había Espíritu Santo" (Hechos 19:2).

De nuevo cabe formular algunas preguntas referentes al bautismo y a la necesidad o no de rebautizar a las personas que se incorporan a nuestra fraternidad procedentes de otras confesiones religiosas. ¿En qué radica la validez del bautismo? ¿Radica en la forma en que se administra o en el fondo, es decir, en el propósito de su administración? ¿Consiste la validez del bautismo en la intención y el propósito

del que lo administra o en la disposición y el propósito de la persona que lo recibe? ¿Qué invalidaría el bautismo recibido para considerar que necesita ser bautizada de nuevo? En última instancia, ¿quién debe decidir un rebautismo, la persona que ya fue bautizada en otra confesión religiosa o quienes la reciben en la nueva fraternidad?, ¿podemos retirarle nuestra comunión a la persona que no considera necesario ser rebautizada?

VIII. EL SÍMBOLO Y LA REALIDAD

1. El silogismo como argumento falaz

El silogismo es un razonamiento lógico que consta de tres proposiciones, la última de las cuales se deduce necesariamente de las dos primeras. El silogismo per se no tiene ninguna valoración negativa. No obstante, aquí utilizo el término con un sentido peyorativo, es decir, cuando el silogismo viene a ser un argumento falaz. En la teología folletinesca se suele abusar de estos últimos. De hecho, la "mariología", hace muchos siglos, comenzó a partir de un silogismo todavía en uso entre sus partidarios: "Jesucristo es Dios; María es madre de Jesucristo; luego María es madre de Dios". ¿Pero tiene Dios madre?

De los textos citados más arriba, relacionados con el bautismo, podríamos formular los siguientes silogismos.

–El bautismo es para perdón de los pecados; el bautismo consiste en sumergir a la persona en agua; luego la persona que no ha sido bautizada por inmersión no ha recibido el perdón sus pecados.

–El bautismo nos reviste de Cristo (nos incorpora al Cuerpo de Cristo); el bautismo consiste en sumergir a la persona en agua; luego la persona que no ha sido bautizada por inmersión en agua no ha sido revestida de Cristo (ni incorporada al Cuerpo de Cristo).

–En el bautismo nacemos de nuevo; el bautismo consiste en sumergir a la persona en agua; luego la persona que no ha sido bautizada por inmersión en agua no ha nacido de nuevo.

Hacemos este tipo de silogismos cuando confundimos el símbolo (el rito bautismal) con la realidad que simboliza (una nueva vida en Cristo).

2. El bautismo como pedagogía pastoral

Pablo expone una analogía entre la muerte de Cristo y “nuestra muerte” [al pecado]; entre la resurrección de Cristo y nuestra "resurrección" [a una vida nueva]. Y todo esto a partir de la simbología de la inmersión en el agua (Romanos 6:2-6).

"Porque somos sepultados juntamente con él para muerte [al pecado] por el

bautismo [la inmersión en gua], a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros [resucitemos] andemos en vida nueva" (Romanos 6:4).

En la analogía expuesta por el Apóstol coexisten dos realidades no simbólicas: a) La muerte, sepultura y resurrección de Cristo; b) El cambio moral y espiritual (arrepentimiento) que se ha producido en la persona cuando ha creído en las Buenas Nuevas (Este es el tema de los capítulos 6-8 de Romanos). Y existe una realidad simbólica, que es la inmersión del bautismo, vinculada a las anteriores. Pero el agua del bautismo no ha producido el cambio moral y espiritual (arrepentimiento) del sujeto bautizado, la inmersión en agua solo ha dramatizado esa realidad, que fue anterior al bautismo.

Este mismo tema lo trata el Apóstol en 1Corintios 6:9-11. "Y esto erais algunos", dice Pablo. ¿Qué eran los corintios antes de convertirse? ¡Eran fornicarios, afeminados, ladrones, borrachos, estafadores…! ¿Y qué ocurrió para que dejaran de ser todo eso? ¡Cualquier cosa que ocurriera, ocurrió antes de ser bautizados! El bautismo no quita “las inmundicias de la carne, sino [que viene a ser] la aspiración de una buena conciencia hacia Dios… Consideraos (acción volitiva) muertos al pecado, pero vivos (propósito) para Dios” (1Pedro 3:21; Rom. 6:11).

Toda mitología cultural –y el bautismo como símbolo queda dentro de esta mitología cultural– trata de sanar o salvar la realidad de su sinsentido, dotándola de un sentido a través de una articulación simbólica, es decir, antropomórfica. Por ello toda mitología cultural tiene un cariz soteriológico o salvacionista, redentor o religioso por cuanto el simbolismo funciona como transustanciador de la realidad en idealidad [4]

3. El bautismo como rito iniciático

El mandamiento bíblico "id, y haced discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo" (Mateo 28:19) indica la costumbre de la iglesia primitiva de bautizar a los conversos. Por ello, la persona que de verdad crea en el evangelio no sólo deseará ser bautizada, sino que pedirá que le sea administrado el bautismo, como hizo el eunuco (Hechos 8:36). Lucas explica que los publicanos que recibieron el bautismo de Juan "justificaron a Dios”, pues sujetarse al rito significaba su arrepentimiento previo (Lucas 7:29-30). El rito del bautismo, como cualquier otro rito, prefigura una realidad simbólica; en este caso simbolizaba la purificación de los pecados. Por ello,

tanto en el bautismo de Juan como en el bautismo cristiano, se declara que es "para el perdón de los pecados" (Marcos 1:4; Hechos 2:38). El bautismo fue un ritual iniciático generalizado en el cristianismo primitivo. No obstante, entre los Reformadores hubo discrepancias en cuanto a su significado, su valor y la necesidad del mismo.

Como rito iniciático en el contexto de una comunidad tiene una proyección simbólica especial en el área pastoral. En esta área pastoral es en la que Pablo se remite al rito bautismal: "¿O no sabéis que todos los que habéis sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte?… Así también vosotros consideraos muertos al pecado, pero vivo para Dios en Cristo Jesús" (Rom. 6:3, 11). Todo el capítulo seis de Romanos está dedicado a esta pastoral a partir de la inmersión bautismal. Pablo se remite al bautismo con los contenidos simbólicos y pedagógicos que el bautismo tiene: muerte y resurrección de Jesús; nueva vida del que ha "muerto" simbólicamente con él en la inmersión.

4. ¿Es el bautismo esencial para la salvación?

Imaginemos al ladrón de la cruz, al lado de Jesús, también crucificado. Imaginemos la conversión, es decir, el arrepentimiento del ladrón. E imaginemos, por la imposibilidad material del bautismo, decir a Jesús: ¡Lo siento, no estarás conmigo hoy en el paraíso porque no estás bautizado!

Algún lector se sentirá irritado por esta "imaginación" mía, pues argumentará que esa situación ocurrió durante la vigencia del antiguo pacto, y un pacto –testamento– no entra en vigor hasta que el testador muere, y Cristo aún estaba vivo; luego no estaba vigente el nuevo pacto. Vale. Pero podemos cambiar los personajes y desplazar la situación al día de hoy, es decir, en la dispensación del nuevo pacto [¡ya ha muerto el testador!]. ¿Qué diremos a un compañero de milicia, en el campo de batalla, herido mortalmente, confesando su fe en Cristo, pero a quien resulta del todo imposible administrarle el deseado bautismo por inmersión? ¿Qué le diremos? Si no diferenciamos el símbolo de la realidad que simboliza, le diremos: "¡Lo siento, muchacho, como no puedes bautizarte por inmersión, no puedes recibir el perdón de tus pecados"!, que es lo mismo que decirle: ¡Estás condenado! Porque el bautismo es "para" perdón de los pecados, y el agonizante soldado no puede ser bautizado. ¿Pero está acorde con el espíritu de las Buenas Nuevas de Jesús esta conclusión?

El bautismo, por su misma naturaleza, es decir, su práctica ritual, no puede

constituirse en un medio esencial para ninguna salvación, cualquier cosa que esto signifique. Por una razón muy simple: su realización requiere de una tercera persona; no podemos bautizarnos nosotros mismos, entre otras cosas porque es un ritual de testimonio público, y, por tanto, un rito iniciático en el contexto de una comunidad (la iglesia). La salvación, pues, no puede depender de un rito que tiene que administrar otra persona.

IX. Conclusión

Como consideración final, dejamos el sentir profundo del salmista, que es axiomático:

> "Los sacrificios de Dios son el espíritu quebrantado; al corazón contrito y humillado no despreciarás tú, oh Dios". (Salmos 51:17).

Nada que necesite la acción de una tercera persona puede ser esencial para la salvación, y el bautismo requiere la participación de otra u otras personas.♦

Notas

1. Uso el término "institución" deliberadamente a pesar de que en la tradición cristiana, incluidas las confesiones surgidas de la Reforma protestante, se le denomina "sacramento". El término "sacramento" (latín *Sacramentum*) lo introdujo Tertuliano en el siglo III como traducción del vocablo "misterio" (griego *musterion*). Por otro lado, el número de "sacramentos" depende también de la confesión religiosa; generalmente, en el mundo evangélico solo se reconocen dos: el bautismo y la "Santa Cena" (la Eucaristía").

2. La Sociedad de Amigos o Cuáqueros no practican el bautismo.

3. "el bautismo se administraba entonces por inmersión" (Biblia Comentada, 2ª edición, Profesores de Salamanca, Tomo VI, pág. 340 - BAC).

4. Sobre el simbolismo como inmiscuido en todo fenómeno cultural, incluida la ciencia, ver J. Ortega y Gasset, 1975.

9 Vuestras mujeres callen en las congregaciones

I. PREÁMBULO

Anunciar que el estatus de la mujer que encontramos en la Biblia se corresponde al estatus de la época y del lugar geográfico donde se escribieron sus libros, debería ser suficiente para entender que no podíamos esperar que la Biblia dijera otra cosa diferente sobre dicho estatus. Sin embargo, al dialogar sobre este tema chocamos otra vez con el literalismo fundamentalista, que, en la exégesis de los textos pertinentes, otorga al texto bíblico un valor absoluto y atemporal, al margen, por lo tanto, de su contexto natural. En la apología del presente tópico prestamos atención a dos aspectos inexcusables. El primero tiene que ver con el estatus de la mujer en la cuenca del Mediterráneo del primer siglo de la era cristiana. El segundo, con el proceso de involución que sufrió el cristianismo durante su institucionalización, que exigió la aceptación de los códigos domésticos del orden social greco-romano. El cristianismo no hubiera podido echar raíces en el mundo heleno si no hubiera aceptado los códigos domésticos que vertebraban el orden social de la casa, lugar donde la iglesia nació y se desarrolló durante los tres primeros siglos. Se entiende mejor lo que dice el NT acerca de “la mujer, los niños y los esclavos”, cuando conocemos el trasfondo social y político del mundo donde la iglesia echó a andar. Esto no debería ser necesario escribirlo, pero el exégeta literalista necesita leerlo.

II. LA CASA COMO ENTORNO INSTITUCIONAL DE LAS PRIMERAS COMUNIDADES CRISTIANA

1. Transición a la casa-iglesia

Las primeras comunidades cristianas, denominadas luego como “iglesias” (ekklesia= término común laico referido a una reunión de personas con fines asamblearios sobre intereses comunes), encontraron como lugar natural de reunión los hogares, las casas. Al principio, en Jerusalén, continuaron asistiendo al templo (Hechos 2:46; 3:1), pero el templo no satisfacía todas las necesidades que sus características exigían. Tampoco abandonaron inmediatamente la sinagoga, pero, por los mismos motivos, acabaron saliendo de ellas (o ser expulsados de las mismas - Cf. Juan 16:2-4). El caso es que, por

una cuestión pragmática, las comunidades cristianas primitivas decidieron reunirse en las casas espaciosas de cristianos pudientes. Fue tan perfecto el binomio del "orden social" de la casa y la necesaria "organización" que cualquier grupo de personas necesita, que tanto el hábitat físico como la institución de la "casa" satisfizo adecuadamente los requisitos que necesitaban. Su tránsito, durante los tres primeros siglos, fue de la casa a la *domus ecclesiae* y de aquí a la basílica. El orden social de la casa vino a ser el precedente ideal para la progresiva organización e institucionalización de la iglesia.

La expresión "con toda su casa" o "la iglesia de su casa" se repite varias veces en el libro de los Hechos y en algunas epístolas (de Pablo) para referirse a la conversión de alguna persona en particular y con él "toda su casa" (Hechos 11:14; 16:15, 31-34; 18:8; Cf. Juan 4:53). También se habla de la "casa" como lugar natural de reunión de la comunidad que surge de dichas conversiones (Romanos 16:5; 1 Cor. 16:19; Col. 4:15; etc.). Estos dos aspectos que acabamos de citar indica la importancia que tuvo el entorno físico e institucional del "orden social de la casa" en el desarrollo de las comunidades cristianas primitivas.

2. La "casa" en el mundo greco-romano del Nuevo Testamento

En primer lugar, el sustantivo "casa" (*oikos*/*oikia*) en el contexto social y político del NT, tanto en el entorno judío como en el greco-romano, es un término polisémico: se refiere tanto a la casa-inmueble como a la casa-familia. Hoy, en algunos contextos literarios, sigue usándose con este doble sentido.

En segundo lugar, el concepto de "casa" (familia), en aquella época, no tiene nada que ver con el concepto de "casa" en la sociedad occidental del siglo XXI. La "casa/familia" de aquella época la formaban los hijos y las hijas de la esposa principal así como los hijos y las hijas de la(s) esposa(s) secundaria(s) [concubina(s)], juntamente con los esclavos y las esclavas, además de otras personas dependientes del patronazgo del amo de la casa. A veces, esta "casa/familia" podía estar constituida por todo un clan.

En tercer lugar, la institución de aquella "casa" era de signo patriarcal, tanto en el mundo judío como en el greco-romano. Esto significa que el "señor" de la casa era varón, padre y amo, a quien correspondía no sólo el derecho de disponer y dar órdenes, sino de castigar. [1] Los códigos domésticos que encontramos en el NT, que se corresponden con el orden social de la

época, dan cuenta de este patriarcalismo (Col. 3:18-4,1; Efe. 5:21-6,9 y 1Pe 2:18-3,1).

La expresión griega "*kat oikon*"–en Hechos 2:46; 5:42– puede traducirse "en las casas" o "por las casas"[2]. Debido al elevado número de miembros (Hechos 2:41; 4:4) parece más apropiado entender "por las casas". Aun cuando Lucas idealiza la convivencia de la Iglesia en Jerusalén (2:42-47; 4:32-35; 5:12-16), ese rasgo fraternal que le caracteriza solo se explica a partir de la vida de las iglesias domésticas. Según Hechos 12:12-17, la casa de María, la madre de Juan Marcos (sin duda un grupo judeo-helenista) fue uno de los muchos puntos de reunión en Jerusalén, en alguno de los cuales estaba Jacobo, un judeocristiano apegado a la Ley.

Era muy común que hubiera diversas iglesias domésticas en un mismo lugar, sobre todo en las ciudades cosmopolitas. Pablo pide que "esta carta sea leída a todos los hermanos"; es decir, que se haga llegar a todas las asambleas domésticas de aquella ciudad (1Tes.5:27). Más claro queda en el testimonio de la 3ª carta de Juan, donde una de las comunidades, la que dirigía Gayo, había recibido a los evangelistas enviados por el "presbítero" y se le exhorta a que siga haciéndolo (6-8), mientras que la otra, la que dirige un tal Diótrefes, los había rechazado (9-11). Los "Diótrefes" existen todavía. Esta pluralidad de iglesias domésticas en una misma ciudad nos permite entender mejor el famoso conflicto de Antioquia. Pedro compartía mesa con la comunidad pagano-cristiana hasta que, por temor de los "de parte de Jacobo", se separó de ella, lo que supone la existencia de comunidades domésticas distintas separadas por etnias: judíos y gentiles, aunque luego fuera en una reunión conjunta donde Pablo censuró a Pedro (Gálatas 2:11-14). Lo mismo ocurría en Corinto[3], donde, aparte de que se reunieran ocasionalmente todos en un mismo y amplio lugar (quizás público, de ahí que pudieran asistir otras personas no cristianas – 1 Cor. 14:23), las comunidades domésticas se vinculaban a sus fundadores o patronos, ocasionando, a veces, divisiones entre ellos (1 Cor. 1:10-16). ¡Como hoy!

En la ciudad de Roma del siglo II existían muchas iglesias domésticas. Justino Mártir, que vivió en aquella época, da testimonio al prefecto de Roma de que su casa era un lugar de reunión, pero que había otros lugares donde se reunían otros cristianos, aun cuando él no lo frecuentaba.[4]

III. PRECEDENTES DE LA CASA COMO ENTORNO CÚLTICO-RELIGIOSO

1. La casa como entorno de acogida

El entorno de la casa como lugar cúltico-religioso de acogida no fue una novedad de las primeras comunidades cristianas. La Iglesia encontró este precedente tanto en el mundo judío, de donde procedía, como en el mundo greco-romano. La sinagoga, que tuvo su origen durante la cautividad babilónica[5], comenzó en las casas, donde los judíos exiliados se reunían para fomentar la piedad. Con frecuencia, estas "casas-oratorios", eran donadas por miembros que habían prosperado[6], y terminaban convirtiéndose en lugares exclusivos para la reunión cúltica (la sinagoga). Después, cuando la sinagoga adquirió carta de naturaleza como institución laica, había quienes donaban un inmueble específico para convertirlo en sinagoga, o incluso dinero para construirla (Cf. Lucas 7:4-5).

En el entorno greco-romano, aparte de los cultos oficiales del Imperio, existía otro que se llevaba a cabo en los hogares. En los descubrimientos de Pompeya y Herculano se han encontrado cientos de pequeños templos u hornacinas en las casas que servía para los cultos familiares.[7] La casa como lugar de reunión litúrgica era bastante común y no fue una singularidad del cristianismo primitivo.

IV. EL ORDEN SOCIAL DE LA CASA

1. El estatus del paterfamilias

El cristianismo surgió en la Palestina del siglo I y muy pronto traspasó sus fronteras físicas y culturales adentrándose en el mundo greco-romano. El orden social y político donde se fundamentaba la sociedad en el tiempo del Nuevo Testamento, tanto en el mundo judío como en el greco-romano, era de signo patriarcal, encarnado en los códigos domésticos que configuraba el orden social de la casa, donde nació y se organizó la iglesia doméstica[8]. En este orden social la cabeza era el paterfamilias en el papel de marido, padre y amo, tres estados relacionales de los cuales los filósofos moralistas venían hablando desde hacía siglos.

2. El paterfamilias y los estados relacionales

Platón, en La República, decía que para el bien de la ciudad era necesario que cada persona realizara el papel que por naturaleza le corresponde y nombraba en primer lugar a los miembros subordinados de los códigos:

"Cada uno debe realizar en la polis el servicio social para el que por naturaleza

está mejor dotado... Si se nos pregunta qué es lo que más contribuye a realizar el bien de nuestra propia ciudad se nos plantea una difícil decisión si es la unanimidad entre gobernantes y gobernados... o si el principio del bien es que cada uno, el niño, la mujer, el esclavo, el libre, el artesano, el que gobierna y el que es gobernado, realice su propia tarea" (IV, 433 A. C-D)[9].

Poco antes señala que lo propio de "los niños, mujeres y esclavos" es la sumisión, de la misma forma que en un hombre los "apetitos deben estar sometidos a la razón (IV 431 B-C)[10].

En Las Leyes vuelven a aparecer los tres grupos y se inculca su subordinación (IX 917 A). Una sección entera está dedicada al "orden de la casa", (VI 771 E-VIII 824 C). Afirma que la primera ley que debe dar el legislador debe ser para regular el punto de partida del que se genere el Estado, es decir, "la unión del matrimonio" (IV 720 D-721C). La tradición de la *oikonomia* es un tema siempre presente en los moralistas de aquella época: el orden de la casa está relacionado con el orden del Estado/ciudad. La *oikonomia* y la *politeia* son inseparables y sólo quien es capaz de dirigir bien su casa (*oikos*) será capaz de gobernar la ciudad, idea que luego aparece en las Pastorales como requisito del obispo (1 Timoteo 3:5). Las relaciones domésticas, que nosotros hoy consideramos privadas, entonces formaban parte de una ética sociopolítica, que luego pasó a la Iglesia.

Estos códigos que hallamos en el NT ya los considera Aristóteles en La Política como los elementos básicos de la casa:

"Una vez que hemos puesto de manifiesto de qué partes consta la ciudad, tenemos que hablar en primer lugar, de la administración doméstica (*oikonomia*), ya que toda ciudad se compone de casas. Las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta consta de esclavos y libres. Ahora bien, como todo se debe examinar por lo pronto en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el esclavo y el amo, el marido y la mujer, el padre y los hijos, habrá que considerar respecto de estas tres relaciones qué es y cómo debe ser cada una, a saber: la servil (*despotiké*), la conyugal (*gamiké*) (pues la unión del hombre y la mujer carece de nombre) y la procreadora (*teknopoietike*), que tampoco tiene nombre adecuado" (I, 1253 b 6-8)[11].

Aristóteles parte de una concepción patriarcal y jerárquica de la casa, que tiene su vértice en el hombre, padre y libre. Pero las relaciones que el filósofo

establece con los diversos miembros a él subordinados no son exactamente de la misma naturaleza:

“Hay por naturaleza varias clases de gobernar y de ser gobernado. El libre gobierna al esclavo, el hombre a la mujer, y el hombre al niño. Todos poseen las varias partes del alma, pero las poseen de diferentes maneras; porque el esclavo no tiene la parte deliberativa, mientras que la mujer sí la tiene pero sin plena autoridad; el niño también la posee, pero de una forma embrionaria” (Política 1260 a 9-14).[12]

Aristóteles compara las varias formas de autoridad en la casa con la autoridad en el Estado y relaciona la *oikonomia* con la *politeia*:

“En cuanto al marido y a la mujer, los hijos y el padre, la virtud propia de cada uno de ellos y las relaciones entre sí, qué es lo que está bien y lo que no está bien, y cómo deben seguir el bien y rehuir el mal, son puntos que tendremos que examinar cuando tratemos de las formas de gobierno; porque como toda casa (*oikia*) es parte de la ciudad (meros poleos), y esas relaciones construyen la casa, y la virtud de la parte debe considerarse en relación con la del todo, hay que educar a los hijos y a la mujer con vistas al régimen político (pros ten *politeian blepontas paideuein*), si en realidad el que los hijos y las mujeres sean como es debido tiene alguna importancia para que la ciudad lo sea también. Y necesariamente ha de tenerla, pues las mujeres son la mitad de la población libre y de los niños proceden los ciudadanos” (Política 1260 b 12-21)[13].

La influencia de Aristóteles se hizo especialmente perceptible poco antes de la era cristiana cuando se publicó en Roma (40-20 a.C.) una nueva edición de sus obras. El tema permaneció muy vivo en la escuela aristotélica. En una obra falsamente atribuida a Aristóteles, pero que es un compendio de las doctrinas peripatéticas del siglo II a.C., La Gran Ética (Magna Moralia), se trata de la administración de la casa con las tres relaciones: marido/mujer, padre/hijo, amo/esclavo.

El estoico Areius Didymus escribió una Epitome de ideas aristotélicas que influyó de forma importante en Filón respecto al orden de la casa. Dice este estoico:

“Se da ya una primera *politeia* (forma de Estado) en la unión de un hombre con una mujer según la ley para engendrar hijos y para la comunidad de vida. Esto es una casa (*oikos*), que es el principio de una ciudad... Porque la casa es como una pequeña ciudad... (II 148,5). La relación de los padres a los hijos tiene carácter monárquico; la del

hombre a la mujer, aristocrático; la de unos hijos con otros, democrática... (II 148,15). El hombre por naturaleza tiene el mando de su casa. Porque la facultad deliberativa de la mujer es inferior, en los hijos no existe aún, y es totalmente extraña en los esclavos. La dirección racional de la casa y de lo perteneciente a la casa corresponde al hombre"[14].

Séneca (3 a.C.-65 d.C.), bajo la forma de exhortación al varón, habla no sólo de los deberes que la parte fuerte debe inculcar en la débil sino también de los deberes que la parte fuerte tiene con la débil:

"Aquella parte de la filosofía que da los preceptos apropiados a cada persona y no ordena al hombre en general, sino que persuade al marido cómo ha de portarse con su mujer, al padre cómo ha de educar a los hijos, al señor cómo ha de gobernar a los siervos, es la única que algunos admiten y dejan las demás porque divagan fuera de nuestra utilidad; como si fuera posible dar consejos sobre una parte de la vida sin abarcar primero su totalidad..." (Ep 94,1-2)[15].

Estos códigos domésticos, de los cuales dan cuenta la literatura platónica, aristotélica y estoica, imponían el orden social de la "casa" de la época del Nuevo Testamento. Es decir, los códigos domésticos que encontramos en los textos bíblicos simplemente evocan los códigos del orden social de la sociedad en la que surge el cristianismo. No son mandamientos divinos atemporales, sino la adecuación al orden social de aquella cultura. Entender esto es el quid fundamental de la hermenéutica interdisciplinar que en nuestros escritos venimos citando.

V. EL RETO DE LOS CÓDIGOS DOMÉSTICOS

Obviamente, el movimiento contracultural cristiano se enfrentó a estos códigos. El reto mayor que encontraron las comunidades entusiastas cristianas incidía particularmente en los códigos domésticos de aquella época. El par de los códigos domésticos que fue más vulnerado, y que sufrió una fuerte involución (especialmente en la segunda y tercera generación del cristianismo), fue sin duda aquel donde la mujer podía tener más protagonismo. El intento de prescindir de la prenda del velo en la primera generación es un buen testimonio. El par "amo-esclavo" requirió cierta atención, quizá por algún espíritu de rebeldía cuando no de sublevación, amparados en la libertad que evocaba el mensaje cristiano (ver 1Pe. 2:18-20). El par "padre-hijo" fue el que menos sufrió alguna vulneración; sencillamente porque no hubo nada que

fomentara la emancipación de los hijos, salvo cuando estos se vieran retados a elegir entre la familia natural y la familia de la fe, lo que implicaba cierto enfrentamiento al paterfamilias.

La cuestión importante de todo esto es que las exhortaciones que encontramos en los últimos escritos del NT (las Pastorales y las cartas de Pedro), respecto a estos códigos domésticos, se deben a la involución que fue sufriendo el cristianismo entusiasta de la primera generación. Los comentaristas conservadores basan sus comentarios en la "teologización" que los hagiógrafos hacen de los códigos domésticos, es decir, se limitan a ponderar lo obvio de estos textos, pero no profundizan en la razón de ellos ni en su cronología. Otros comentaristas, sin embargo, se percatan de la inculturación de dichos textos cuya razón es política y social (Por ej. Willian Hendriksen *versus* Willian Barclay).

VI. TEOLOGÍA DE LOS CÓDIGOS DOMÉSTICOS

1. 1Pedro 2:18-3:7

El código doméstico en 1Pedro tiene muy en cuenta el testimonio de los cristianos hacia "los de afuera", quienes mantienen una actitud hostil frente a ellos (1Pe. 2:18-3:7). Se inculca el respeto a las autoridades civiles para refutar las calumnias de "hombres insensatos" (2:13-17) y la sumisión de las mujeres a sus maridos incrédulos con el objeto de ganarlos a la fe, y además se teologiza esta sumisión apelando al ejemplo de Sara (3:1-6). Se insta a dar razón de la esperanza a quien la pida y, mediante una actitud positiva, contradecir las críticas de "los de fuera" (3:15-16). Sin embargo, el código de 1Pedro no presenta las tres relaciones tradicionales. Comienza por los esclavos (2:18-25) pero aquí falta la exhortación recíproca a los amos, como ocurre en Efesios 6:9 y en Colosenses 4:1, quizás porque los amos de 1Pedro no son cristianos, y por ello "difíciles de soportar" (v.18) y hacen "sufrir molestias injustamente" (v.19).[16]

En el mundo greco-romano de aquella época, los cultos no oficiales (como no lo era todavía el culto cristiano), levantaban un gran recelo de parte de las gentes, que, a veces, culminaba en graves conflictos (Hechos 17:6), incluso en persecuciones (Hechos 18:1-2.), porque lo consideraban un atentado contra las "buenas costumbres" establecidas en la sociedad. Resultaba escandaloso que las mujeres y los esclavos, cuando se convertían al cristianismo, abandonaran la religión tradicional del paterfamilias. Tácito, historiador romano, se refería a los prosélitos al judaísmo, diciendo: "la primera lección que reciben es despreciar a los dioses, renunciar a su

país y considerar sin importancia a sus padres, hijos y hermanos" (Hist. V:5) [17] Por ello, el autor de 1Pedro está muy preocupado por el comportamiento de las mujeres y los esclavos cristianos. De ahí que insista en la sumisión de estos para salir al paso de estas críticas. Se dirige primero a los esclavos con una exhortación espaciosa y muy teologizada (2:18-25). Como Pablo en Cor. 7:12-14, también pide a las mujeres cristianas a permanecer unidas a sus maridos no cristianos, a no romper la casa, con la esperanza de que esta actitud sirva para convertirles a la fe (3:1-6).

2. 1Tim. 2:9-3:15; 5:1-6:2; Tito 2:1-10; 3:1-2

A diferencia de los primeros escritos (primeras cartas de Pablo), las Pastorales no son escritos dirigidos a comunidades, sino a dirigentes de iglesias que tienen por misión vigilar la (ya) desarrollada "ortodoxia" hegemónica de la Iglesia: ¡la "sana doctrina"! (1Tim. 1:3; 4:1 sig. 6:3; 2Tim. 1:13-14; 4:3-4; Tito 1:9-14; etc.). Aquí queremos insistir en algo fundamental, desde el punto de vista apologético, con la exégesis "oficial" que mantienen la mayoría de los líderes de las Iglesias de Cristo: lo que en las Pastorales se denomina "sana doctrina" (al conjunto del orden social de la casa, y luego de la iglesia) no es otra cosa que la involución que se ha venido produciendo respecto a la praxis progresista de la Iglesia de los primeros escritos. Es decir, la ideología hegemónica de la "sana doctrina" se fue imponiendo a la par que la Iglesia aceptaba el "orden social" del mundo greco-romano y se institucionalizaba. En cualquier caso, estos textos, como los de 1Pedro, reflejan una situación tardía de la vida de la Iglesia.[18]

En los primeros escritos cronológicos del NT se habla de la iglesia que está "en la casa", ahora la "casa" se teologiza y en su conjunto se denomina la "casa de Dios" (1Tim. 3:15). Si en Efesios 5:22-32 había un intento por configurar el orden de la casa a partir de valores específicamente eclesiales (teologización), en las Pastorales el orden de la Iglesia sigue el patrón de los códigos domésticos. Es decir, los códigos domésticos que encontramos en las Pastorales no pretenden regular el orden de los hogares cristianos (como en Efesios y Colosenses - esposo/esposa, padre/hijos, amo/esclavo), sino inculcar los deberes de los diversos estados existentes en la comunidad. Por ello, no son recíprocos y tienen la forma de recomendaciones dirigidas al líder para que este inculque sus deberes a las distintas clases de miembros que forman la comunidad. El líder religioso tiene que mantener el orden de la Iglesia

y hacer que cada uno cumpla con su deber (como correspondía al paterfamilias). En la primera carta a Timoteo se dan instrucciones de lo que el líder debe enseñar y recomendar a los diversos estados: a los ancianos y jóvenes (5:1) a las ancianas y jóvenes (5:2), a las viudas (5:3-16) a los presbíteros (5:17-22) y a los esclavos (6:1-2). Así, poco a poco, la comunidad cristiana se va "patriarcalizando" en sus valores y en su organización.

En Tito se presenta como la "sana doctrina" (2:1) un código de deberes que él debe enseñar: hacia los ancianos (2:3), las jóvenes - que deben estar "sumisas a sus maridos" (2:5), los jóvenes (2: 6), los esclavos - los cuales deben estar "sometidos en todo a sus amos" (2:9). Respecto a los requisitos requeridos de los obispos (y de los diáconos) son virtudes institucionales, semejantes a las de cualquier organización de carácter familiar[19]. El obispo debe ser irreprochable, íntegro, dueño de sí mismo y no tener un carácter colérico o arrogante (Tito 1:7-9). Debe ser un buen organizador de su propia casa y de controlar a sus propios hijos (1 Timoteo 3:4). Especialmente no debe ser amante de riquezas (1Tim. 3:3-5). No puede ser un recién convertido. Sus hijos deben ser creyentes (1Tim. 3:2-6; Tito 1:6). Estos requisitos reflejan el surgimiento de la Iglesia como una sociedad con normas establecidas que se imponen sobre sus figuras públicas.[20]

Las exhortaciones y los requerimientos de estos textos quieren acreditar el cristianismo a los ojos de la sociedad donde se implantan las iglesias y garantizar una vida tranquila "para que vivamos quieta y reposadamente en toda piedad y honestidad" (1Tim. 2:2). En este contexto de cosas debemos de entender las exhortaciones de las Pastorales respecto a la mujer. En 1Tim. 2:9-15 se exige de ella una sumisión más radical: "Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio" (v.12) [21]. La mujer es vista como causa del pecado: "la mujer, siendo engañada, incurrió en transgresión", y su valor se sitúa solo y exclusivamente en su maternidad: "Pero se salvará engendrando hijos" (1Tim. 2:14-15). Esta actitud de las Pastorales se explica por su afán apologético, porque el protagonismo y el grado de iniciativa alcanzado por las mujeres en las primeras comunidades paulinas crearon problemas y daba pie a acusaciones en su contra, pues era una subversión de los fundamentos del orden social constituido.[22]

VII. DEL MOVIMIENTO DE JESÚS A LA IGLESIA INSTITUCIONALIZADA

1. La mujer en el entorno de Jesús

El precedente que dejó Jesús debió de haber ejercido una gran influencia en las comunidades de la primera generación, sobre todo en lo referente al estatus social y religioso de las personas y, especialmente, al estatus de la mujer. En cualquier caso, en cuanto a la mujer se refiere, el contraste entre el empaque moral y pragmático que percibimos en el Jesús de los Evangelios (y en el movimiento primitivo que le siguió), y la Iglesia institucionalizada de mediados del siglo II, es tan notorio que parecen pertenecer a dos iglesias distintas. No estamos negando que la Iglesia se fundamentara en Jesús, sino que la institución que la Iglesia llegó ser después adquiere un perfil dudoso si lo comparamos con el ministerio, las enseñanzas y, sobre todo, con la actitud ejemplarizante de Jesús. El cambio tan brusco, en cuanto al estatus y la visibilidad de la mujer, tiene explicación solo en la involución que se llevó a cabo durante la institucionalización posterior de la Iglesia, de la cual dan cuenta los últimos escritos.

En efecto, uno de los contrastes más visibles entre la actitud del Jesús de los Evangelios y la actitud posterior, principalmente de los autores de las Pastorales, tiene que ver con el estatus de la mujer. El caso de las mujeres de la iglesia de Corinto, al prescindir del uso del velo (1Co. 11:2-15), es el ejemplo de una involución precoz y proteccionista, justificado por el escándalo que debió de haber originado; pero, sobre todo, vemos este contraste agigantado en la involución lenta, pero sin pausa, respecto al liderazgo de la mujer en la Iglesia subsiguiente. Basta comparar 1Co. 11:4-5; Rom. 16:1-6, sig. y Filip. 4:2 con 1Tim. 2:11-12, por ejemplo. Por eso usamos en este trabajo la visibilidad de la mujer como un testigo válido de la involución en el cristianismo primitivo. La miopía para no ver esta involución que estamos citando radica en buena parte en la ideología fundamentalista de leer las Escrituras de manera acrítica y atemporal, sin ubicar los textos en sus tiempos cronológicos.

Independientemente de cómo fueron evolucionando los diversos grupos de cristianos, según los entornos geográficos y culturales, las referencias primigenias acerca de la mujer se encuentran en los Evangelios. Es aquí, en los Evangelios, donde descubrimos la actitud y las enseñanzas de Jesús. El hecho de que los autores de los Evangelios mantuvieran en sus relatos el estatus que Jesús reconoció a la

estas catorce veces que Pablo la utiliza referidas al trabajo misionero, seis veces se refiere al trabajo específico que llevaban a cabo Timoteo (1Cor. 16:10, 16), los que presidían en la iglesia de Tesalónica (1Tes. 5:12), los Ancianos en la iglesia de Éfeso (1Tim. 5:17) y tres mujeres: María (Rom. 16:6), Trifena y Trifosa (Rom. 16:12). Cuando Pablo dice que estas mujeres "trabajaban en el Señor" es porque llevaban a cabo un trabajo similar al de Timoteo y al que los demás varones desarrollaban. En esta primera generación del cristianismo la mujer era visible, se le identifica por su nombre de pila y por su ministerio cristiano de liderazgo en la iglesia.

Profetisas sin nombre (Hechos 21:8-9)

Respecto a las profetisas en la Biblia tenemos precedentes en el AT. Por ejemplo, María, hermana de Moisés, es llamada profetisa (Éxodo 15:20). Débora, además de juez de Israel, es llamada profetisa (Jueces 4:4). Otra mujer, poco conocida por el lector de la Biblia, es Hulda, de Jerusalén, la cual profetizaba en nombre de Dios (2Cró. 34:22, sig.).

En los días de Jesús había por lo menos una mujer que, según el evangelista Lucas, era "profetisa" (Lucas 2:36). Pero más significativo para nosotros son las hijas de Felipe: "Este tenía cuatro hijas doncellas que profetizaban" (Hechos 21:8-9).

Para nuestro propósito no importa qué tipo de profecía era la que las mujeres del Nuevo Testamento ejercían. Lo que importa es que eran profetisas y hemos de suponer que ejercían dicho don, como todos los dones, "para provecho y edificación de la iglesia", pero este don exigía ineludiblemente el uso de la oratoria, la exposición verbal dirigida directamente a los oyentes: la iglesia.

Según los comentaristas Jamieson, Fausset y Brown, las mujeres que tenían el don de profecía lo ejercían en privado. Comentando 1Tim. 2:11-15, y refiriéndose a las hijas de Felipe (Hechos 21:9), dicen que estas ejercían su don "sin duda en privado, no en público"; los mismos autores en su comentario de 1Corintios 11:5 dicen que "aun las mismas mujeres que tenían el don de la profecía, habían de ejercer su don en otra hora y en otro lugar, antes que en la congregación pública", pues lo que ocurrió en Corinto según el texto fue "un caso extraordinario, y se justificaba sólo por los dones milagrosos que servían a tales mujeres de credenciales".[28]

Sin embargo, el contexto de 1Corintios 11-14 no favorece la idea de dos tipos de reuniones, una formal de toda la iglesia, y otra menos formal solo para las mujeres. ¿Qué sentido tendría la obligación de cubrirse la cabeza si eran todas mujeres en una reunión privada?

Tampoco favorece una supuesta división entre hombres y mujeres al estilo de la sinagoga. La diferencia entre el culto de la sinagoga judía y la reunión doméstica de la iglesia radicaba precisamente en que en esta no existía nada material que ocultara la visibilidad de las mujeres...¡y todavía no existía la "reunión de damas!

IX. INVOLUCIÓN EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Del grupo de discípulos originario de Jesús a la Iglesia institucionalizada de la primera mitad del siglo II, hubo un proceso de cambios muy significativos en el cristianismo primitivo. Algunos de estos cambios son perceptibles en los escritos del NT; y son perceptibles porque existe una correspondencia entre el orden cronológico de los escritos y la involución del estatus de la mujer. Los primeros escritos (las primeras cartas de Pablo), se datan entre el 50 y el 64 d.C. Entre los años 70-80 se escribieron los segundos escritos, que son los Evangelios Sinópticos, el libro de Hechos y algunas Epístolas. Posterior al año 90 se escribieron el Apocalipsis, el cuarto Evangelio y el resto de las Epístolas (Por supuesto, estas fechas son aproximadas). Las generaciones subsiguientes fueron testigos de la diferenciación definitiva entre cristianismo y judaísmo, la institucionalización de la Iglesia y la consolidación de los escritos cristianos, lo que después llegaría a ser el canon del NT (que duró hasta el siglo IV).

El movimiento cristiano primitivo pasó del modelo liberador de Jesús a una involución proteccionista (aceptación de los códigos domésticos). En los primeros escritos encontramos a una mujer visible, referida por su nombre de pila y por su ministerio de liderazgo en la iglesia (Rom. 16:1, 3, 6-7, 12, 15; Filip. 4:2; etc.); datos que luego, en los siguientes escritos, prácticamente desaparece: la mujer vuelve a la invisibilidad, y cuando se la cita de manera impersonal es para inculcarle los deberes de los códigos domésticos y, sorprendentemente, se le prohíbe incluso hablar y enseñar en la iglesia (1Tim. 2:11-12), lo cual implica que hasta ese momento hablaba y enseñaba. Esta visibilidad/invisibilidad de la mujer en el cristianismo primitivo viene a ser un testigo paradigmático para percibir la involución presente en los escritos del NT. Este protagonismo de la mujer en la Iglesia de la primera generación debió de originar no pocos problemas, según se desprende de los escritos de la segunda generación y subsiguientes (¡se suele prohibir aquello que se ha venido realizando!). Ahora bien, esta "involución" progresiva de la Iglesia fue, no obstante, necesaria para la subsistencia del movimiento cristiano. De hecho, su adaptación a las

mujer, es significativo desde el punto de vista de la autenticidad de estas obras literarias; sobre todo porque estas obras fueron escritas cuando se estaba dilucidando el papel de la mujer en la Iglesia. En esta ulterior estadía, o bien se rechazaban los códigos domésticos del orden social establecido, lo cual originaba mucha tensión hacia "los de afuera", o se aceptaban, y esto último fue lo que hicieron. En cierta medida, la circulación de los Evangelios (años 70 en adelante) vino a ser un "corrector" sin éxito de la involución que ya estaba en curso. Compárese el papel de la mujer en el entorno de Jesús (y en los primeros escritos), con la prohibición de que la mujer hable o enseñe en la Iglesia en 1Tim. 2:11-12.

VIII. LA VISIBILIDAD DE LA MUJER DURANTE EL PRIMER MOVIMIENTO DE JESUS

1. ¿Una libertad mal entendida?

"Porque si la mujer no se cubre, que se corte también el cabello" (1Cor.11:2-15).

El movimiento entusiasta primitivo cristiano debió de haber levantado mucha polvareda dondequiera que se hizo presente por el sutil "nuevo orden social" (y contracultural) que generaba. En cierto sentido, esta "subversión" del orden social convencional de la época fue advertida enseguida en el mundo griego (Hechos 17:6)[23]. Las innovaciones del movimiento primitivo de Jesús tuvieron consecuencias negativas para la supervivencia de la iglesia precisamente por esa "sutilidad" (radical). El caso de las mujeres de Corinto, prescindiendo de la prenda milenaria del velo, hizo levantar un revuelo extraordinario. Con su actitud, estas mujeres cristianas, sin pretensión quizá de ello, cuestionaron la patriarcal y ancestral tutela del marido, y este cuestionamiento debió de haber originado serios problemas en el orden de la casa, en la propia comunidad y, lo que era peor, el mal testimonio que ello daba hacia "los de fuera". De la teologización que Pablo desarrolla en 1Co. 11:2-15 podemos deducir lo siguiente: a) La mujer cristiana de Corinto había prescindido del velo; b) Esa actitud originó un serio problema institucional, especialmente en el orden de la casa; y c) El problema se corrigió exhortando a las mujeres a que usaran de nuevo el velo. Fue el mismo Pablo quien tuvo que "poner orden" ante este problemático suceso.

2. El velo como requisito para orar y profetizar

Ahora bien, este "poner orden", aunque en sí mismo suponía cierta represión al entusiasmo original, no consistió en prohibir a la mujer a que orara o profetizara[24] en la asamblea, sino en

que debía de cubrirse con el velo, como correspondía a las buenas costumbres del lugar y de la época, para ejercer ese privilegio. Este caso nos informa de la involución más precoz y paternalista del NT. Es la primera toma de conciencia de las comunidades entusiastas de las consecuencias que el "nuevo orden social" conllevaba. El uso del velo era una línea roja que no se podía traspasar. Lo que al Apóstol le preocupaba, como al resto de los líderes cristianos posteriores, es cómo afectaba estas innovaciones liberadoras al testimonio hacia "los de fuera". Había que acallar las críticas contra el radicalismo cristiano. Actitudes parecidas a estas debieron surgir por doquier en la primera generación, que luego progresivamente se fueron reprimiendo. Las exhortaciones posteriores tienen como punto de inflexión esta "subversión social" que no estaba siendo aceptada por todos los grupos de cristianos, cuyo resultado, además, era un mal testimonio ante "el mundo" (Cf. 1Pe. 2:18-3:7).

Los últimos textos cronológicos del NT vienen a ser todo un ejercicio apologético para contrarrestar las acusaciones que se hacían desde fuera contra los cristianos. Acusaciones relacionadas con los códigos domésticos (que creían que los cristianos estaban subvirtiendo) y, sobre todo, con el respeto y la aceptación de la autoridad gubernamental. La única alternativa que le quedaba a este movimiento entusiasta era la aceptación del sistema social, político y patriarcal. ¡Y la aceptaron! ¡La Iglesia pragmática!

Pablo escribió en la primera generación de cristianos: "Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gálatas 3:28). Es cierto que esta afirmación tiene como contexto inmediato la salvación (=sin acepción de personas); pero detrás de este anuncio, ideológica y conceptualmente, hay una importante expectativa social y religiosa, porque la salvación de la que habla Jesús (el Reino de Dios) se plasma en la realidad de la vida, de esta vida... ¡cambiándola! Pablo escribe esta carta a las iglesias de Galacia por el año 49-50. Es significativo que, más adelante, cuando hay ocasión de repetir estas fórmulas, se omita la última: "no hay varón ni mujer" (1Co. 2:13; Col. 3:11). La ausencia de la última fórmula en 1Co. es comprensible a la luz de la actitud que tomaron algunas mujeres cristianas, que prescindieron del velo, originando un grave problema institucional (1Co. 11:2-15). La ausencia en Colosenses podría tener las mismas razones. Es decir, esa omisión no es por casualidad, tiene un propósito deliberado el cual se

explica por el contexto socioreligioso por el que está pasando la Iglesia: involución. Pero la primera vez que Pablo escribe estas fórmulas, en Gálatas 3:28, está en consonancia sociológica e ideológica con el precedente de Jesús, quien no hizo distinción entre el varón y la mujer.

3. El liderazgo público de la mujer en la Iglesia

El hecho más sobresaliente, testificado en el NT, es la presencia de mujeres líderes en las iglesias domésticas, a pesar del fuerte peso que suponían los códigos domésticos. En las iglesias paulinas de la primera generación, la mujer podía vivir emancipada (1Co. 7:11, 15, 34), optar por el celibato, que le daba cierta autonomía (1Co. 7:7, 32-35, 40), incluso una relativa reciprocidad en el marco del matrimonio (1Co. 7:2-5, 10-13), pero, sobre todo, podía desarrollar el liderazgo en la iglesia (1Co. 11:4-5; Rom. 16:1-6, sig., Filip. 4:2). En la primera generación la mujer es visible: se le identifica por su nombre de pila y por el ministerio que desarrolla en la iglesia. Cosa que no ocurre en los últimos escritos, de la segunda generación. Los títulos que Pablo otorga a las mujeres (ministra, benefactora, apóstol, colaboradora) representa una palabra visible de autentificación y acreditación de ellas, que con sus obras se han ganado el derecho a ser consideradas socialmente dentro del grupo. Pero, además, “siendo utilizados por el Apóstol, sancionan y legitiman la autoridad y el liderazgo femenino. Por otro lado, el hecho de que estos títulos se hagan notorios mediante las cartas, que llegarían a distintos confines, es un signo de que su prestigio es muy grande, ya que el honor crece en la medida en que más gente lo reconoce”[25].

La declaración de Pablo: “porque todos los que habéis sido bautizados en Cristo, de Cristo estáis revestidos. Ya no hay judío ni griego; no hay esclavo ni libre; no hay varón ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Gál. 3:27-28) es además una magnifica expresión del entusiasmo del rito de iniciación que pronosticaba un nuevo orden social. De hecho, en el seno de las comunidades cristianas se rompían las diferencias que separaban a las personas, y se vivía una singular igualdad y fraternidad, sobre todo porque una característica de aquella sociedad era distinguir y valorar a las personas de forma heterogénea: el esclavo, el libre, el ciudadano, el artesano, la mujer… Pero el nuevo enfoque cristiano de la vida chocaba frontalmente con los valores dominantes de la época. Por otro lado, esta expresión entusiasta del Apóstol se enfrentaba al tópico retórico griego

atribuido a Platón: “Porque he nacido ser humano y no bestia, hombre y no mujer, griego y no bárbaro”[26].

4. Nombres de mujeres para la historia de la iglesia

El libro de los Hechos nos informa de la conversión de muchas mujeres, de buena posición social, que han sostenido iglesias domésticas (Hechos 17:4,12). Por Pablo sabemos de Ninfas lideraba la iglesia que se reunía en “su casa” (Col. 4:15). Ya hemos visto a Priscila y Aquila que lideraban una iglesia doméstica, primero en Éfeso (1Co. 16:19) y luego en Roma (Rom. 16:3-5). Evodia y Síntique debieron ser mujeres importantes, porque el Apóstol requiere de ellas armonía ya que su testimonio debía ser de mucha influencia en la iglesia de Filipos (Filip. 4:2-3). En el saludo final de Romanos aparecen varias mujeres (María, Trifena, Trifosa y Perside) de las cuales se dice que “han trabajado mucho en el Señor” (Rom. 16:6-12). Una mujer llamada Junia, con su marido Andrónico, es llamada apóstol sin ninguna restricción (Rom. 16:7)[27] Estas mujeres aparecen colaborando en pie de igualdad con Pablo, como misioneras itinerantes, enseñando, ministrando como diáconos, como protectoras o como dirigentes.

“Mis colaboradores en Cristo Jesús”

EL término “colaborador” –*Kopiao* (trabajar, fatigarse)– que Pablo usa es el mismo que designa el trabajo apostólico de los que tienen autoridad en la iglesia (1Cor. 16:16; 1Tes. 5:12) o su propio trabajo apostólico (1Cor. 15:10; Gál. 4:11; Filip. 2:16; Col. 1:29); asimismo para referirse a Priscila y Aquila (Rom. 16:3), a Timoteo (1Tes. 3:2), a Marcos, a Aristarco, a Demas y a Lucas (Filem. 24). Y en estos casos los colaboradores eran personas que hacían el mismo trabajo que Pablo: predicar y enseñar. Aparte de Priscila y Aquila, Pablo envía saludos a mujeres que estaban entregadas al servicio del evangelio. Algunas de estas mujeres habían sido “colaboradoras” de Pablo, y otras “trabajan en el Señor” (Rom. 16:3-4, 6, 12).

“Trabajan en el Señor”

La frase “trabajar en el Señor” puede ser muy amplia en su significado, pero conocer cómo y cuándo utiliza Pablo esta expresión puede ayudarnos.

Por ejemplo, Pablo utiliza la palabra “trabajar” (*kopiao*, *ergazomai*) 27 veces en diferentes formas verbales en sus cartas; de ellas, catorce están referidas al trabajo misionero (Rom. 16:6, 12; 1Cor. 15:10; 16:10, 16; 2Cor. 10:15; 11:23, 27; Gál. 4:11; Filip. 2:16; Col. 1:29; 1Tes. 5:12; 1Tim. 4:10; 5:17). De

instituciones que vertebraban aquella sociedad le permitió llegar hasta donde llegó: convertirse en la Gran Iglesia. ¡Pero lo que no pudieron hacer las siguientes generaciones fue borrar del todo los nombres de las mujeres que desarrollaron un fuerte protagonismo en la primera generación!

Las comunidades cristianas de la primera generación empezaron poniendo en escena (en la vida) el modelo entusiasta de Jesús y, sobre todo, imitando su actitud ante el mundo. Las implicaciones de este modelo de Jesús, como alternancia social, puede estar detrás del comentario que Lucas recoge a propósito del alboroto en Tesalónica a causa de la predicación de Pablo: "estos que trastornan el mundo entero también han venido acá" (Hechos 17:7). La segunda generación tomó el pulso a la sociedad donde quiso plasmar dicho modelo de Jesús, pero tuvo que ir haciendo correcciones para subsistir como movimiento. En este pulso los grupos cristianos aprendieron que podían cambiar las creencias y las actitudes de las personas, pero no las instituciones de la sociedad donde vivían las personas: o sea, aprendieron que de la aceptación o no de dichas instituciones (códigos domésticos) dependía su futuro… ¡y las aceptaron! La segunda generación, que corresponde con los últimos escritos del Nuevo Testamento, la Iglesia no sólo aceptó las instituciones de la sociedad greco-romana, sino que las utilizó para legitimarse e institucionalizarse.

X. PATRIARCALIZACIÓN DE LA IGLESIA

Las Pastorales y las epístolas de Pedro, que reflejan una iglesia muy institucionalizada, se hacen eco de esta *oikonomia* cuando se refiere a los requisitos que debe reunir el candidato a Obispo o Diácono: "que gobierne bien su casa… pues el que no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo cuidará de la iglesia de Dios?" (1Tim. 3:4-5, 12; ver Tito 1:6-8). El mundo greco-romano había establecido la teoría del Estado (*politeia*) como una extensión de la casa (*oikonomia*). Esta idea aparece de forma reiterada en la literatura del primer siglo:

"El futuro hombre de Estado tiene que estar antes entrenado en el gobierno de su casa. Si una casa es una ciudad en pequeño y si el gobierno de la casa se relaciona con la política, se puede decir que una ciudad es una casa grande…". [29]

El movimiento de Jesús, en la medida que se fue institucionalizando –¡y preconizando la Gran Iglesia!–, fue aceptando los códigos domésticos para organizarse y legitimarse. El autor de 1Pedro identificará la iglesia como la "casa de Dios" (1Pedro 4:17). Es decir,

la Iglesia no solo legitima los códigos domésticos de la casa, aceptándolos, sino que los utiliza para legitimarse ella misma.

En la segunda generación del cristianismo, las exhortaciones que inculcan los códigos domésticos ya no conservan la reciprocidad de las partes, como en Col. 3:18-4:1, sino que se dirigen solo a los subordinados, a la parte débil (mujer-hijos-esclavos) para exigir obediencia y fortalecer el estatus vigente (1Tim. 2:9-15; 6:1-2). El modelo patriarcal se consolida como el modo más eficaz de presentarse ante el mundo. Después, estos códigos domésticos se fueron legitimando y perpetuando en las generaciones siguientes. Tanto la Didajé (4:9-11), la Carta de Bernabé (19:5-7), la Carta de Ignacio a Policarpo (4-6), la Carta de Policarpo de Esmirna (4:2-6,4) y la primera carta de Clemente de Roma (1:3; 21:6-8) lo corroboran.

Respecto a los versículos de 1Corintios 14:33b-35, es muy probable que no pertenezcan a esta carta, lo cual no sería un caso aislado en el NT. La prohibición de hablar de 1Corintios 14:33b-35, además de ser una incoherencia en esta carta (posiblemente es una glosa posterior), no se corresponde con la actitud de Pablo hacia las mujeres cuyo liderazgo él mismo reconoce, aprecia y valora; es decir, Pablo personalmente no tiene reparos en que la mujer hable y enseñe en la asamblea (como implican Rom. 16:1, 3, 6-7, 12, 15; Filip. 4:2; etc.). La crítica textual ampara la idea de que los versículos 33b-35 no se corresponden al ideario y al texto de la carta donde están alojados[30].

Una síntesis de lo dicho puede quedar resumido así:

–El orden social de la casa (*peri oikonomia*), una tradición griega testimoniada desde el siglo IV a.C., estaba constituida por tres relaciones que había que regular: hombre/mujer, padre/hijo, amo/esclavo. Este orden social establecía una relación entre la casa y la ciudad/estado, entre la *oikonomia* y la *politeia*. Sólo quien era solvente para dirigir bien una casa sería capaz de regir los destinos del Estado. Este es el principio que se establece también para la dirección de la iglesia.

–La figura central de la administración de la casa es la figura del *oikodespotes*, es decir, el varón, padre y libre. La relación del cristianismo con el mundo implicó, ante todo, dilucidar su actitud ante esta realidad social fundamental de la casa, que se regía según un orden muy diferente a las relaciones sociales alternativas que suscitaban el primitivo movimiento de Jesús.

–La tradición griega no consideraba sujeto con responsabilidad moral a la parte débil (esposa, hijo, esclavo). Por

eso, es al hombre a quien exhorta para que mantenga la sumisión de la otra parte. Sin embargo, al menos en los escritos más temprano, el Nuevo Testamento subraya la reciprocidad de deberes y la capacidad moral de la parte débil, que es interpelada; aun cuando esta reciprocidad ya contó como precursores a Séneca y a Filón.[31]

XI. CONCLUSIÓN

Como el lector se ha podido percatar, el énfasis de estas notas giran en torno a dos facetas de sumo interés al tratar el tema de la mujer en la iglesia. Por un lado, el orden social e institucional de la "casa" en la época del NT, donde nace, se desarrolla e institucionaliza la iglesia; y, por otro, la visibilidad de la mujer en los primeros escritos cronológicos del NT como contraste de la posterior invisibilidad en los últimos escritos.

Es decir, dicha involución pone de manifiesto que la iglesia fue aceptando el orden social e institucional de la sociedad greco-romana para organizarse y legitimarse ella misma, sobre todo por la subversión que el nuevo modelo de Jesús suponía. Sin la aceptación de dicho orden social, el cristianismo no hubiera llegado adonde llegó a finales del siglo III.

La bibliografía sobre el orden social y político del mundo del Nuevo Testamento es abundantísima. Esta información solo la puede ignorar la persona ínfimamente letrada, o que lee muy poco sobre la historia de los pueblos. Pero sabemos que muchos de los que insisten en mantener el antiguo estatus de la mujer no son iletrados, pues han pasado por la universidad. Sencillamente, han optado por el literalismo de la Biblia.

Obviamente, estas sencillas notas no van a hacer cambiar de opinión a quienes ya han optado por la exégesis literalista en lo que al estatus de la mujer en la iglesia se refiere. En las Iglesias de Cristo (fundamentalistas) se seguirá vetando a la mujer a desarrollar cualquier ministerio que conlleve algún protagonismo y autoridad. Incluso se les seguirá vetando a lo más íntimo y personal en relación con Dios: orar en la asamblea cuando haya varones adultos... ¡porque orar implica –dicen– "dirigir", y dirigir es quebrantar su estatus de inferioridad ante el varón!♦

Notas:

1. Leipoldt-W.Grundmann. "*El mundo del Nuevo Testamento*" – Cristiandad, pág. 189. A. Meeks, Wayne. "*Los primeros cristianos urbanos*"- Ed. Sígueme, pág. 133.

2. Aguirre, Rafael. "*Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*", Verbo

Divino, pág. 87.

3.En Corinto fueron convertidos Crispo, el principal de la sinagoga, y Estéfanas, con sus respectivas casas (Hechos 18:8; 1 Corintios 1:16; 16:15).

4. "Justino Mártir, 3:1-3", en: Rafael Aguirre, "*Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*"– Verbo Divino.

5. Enciclopedia de la Biblia –Garriga– Vol VI, pág. 718-721.

6. Algunos judíos prosperaron en la cautividad (Jer. 29:5).

7. "Los cultos domésticos", http://catedu.es/aragonromano/relculdo.htm (visto 10/02/2012).

8.De este orden social se ocupan: J. Leipoldt - W. Grundmann, "*El mundo del Nuevo Testamento*". Cristiandad-1971. Joaquín Jeremías, "*Jerusalén en tiempos de Jesús*". Cristiandad - 1980. Raymond E. Brown, "*Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*". Desclee de Brouwer – 1986. Gerd Theissen, "*Estudios de sociología del cristianismo primitivo*"- Sígueme – 1985. Varios autores, "*Así empezó el cristianismo*" – EVD. 2010. Rafael Aguirre, "*Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*". EDV – 2009.

9. Aristóteles, "La Política", 1260 b 12-21, en: Rafael Aguirre, "*Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*" – Verbo Divino, pág. 120.

10. *Ibídem*.

11. *Ibídem*, p. 122.

12.*Ibídem*.

13.*Ibídem*.

14. *Ibídem*.

15. *Ibídem*

16. Aguirre, Rafael. "Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana", p. 130. Verbo Divino, 2009.

17. *Ibídem*. p. 131.

18. No abordamos aquí el tema de la posible pseudonimia de las Pastorales que algunos críticos suscitan. Nos remitimos, no obstante, a la evidente institucionalización de la iglesia y, sobre todo, la involución que estos textos presentan respecto a los primeros escritos, que es uno de los aspectos apologéticos de este trabajo. Para un estudio sobre la pseudonimia de las Pastorales, en pro y en contra, ver: E. Brown, Raymond. "*Introducción al Nuevo Testamento*", Tomo II, ps. 759-764 y 854-866, Ed. Trotta, 2002. Hendriksen, Willian. "*Comentario al Nuevo Testamento- 1 y 2 Timoteo y Tito*", Ed. Libros Desafío, 2006.

19. Aguirre, Rafael. "*Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*", ps.

132-133. Verbo Divino, 2009.

20. E. Brown, Raymond. "*Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*" – Ed. Desclee de Brouwer – 1986.

21. Sin embargo, en los primeros escritos, se permite que la mujer hable y enseñe en la asamblea (1 Corintios 11:5).

22. E. Brown, Raymond. "Las iglesias que los apóstoles nos dejaron" – Ed. Desclee de Brouwer – 1986.

23. Lucas deja de manera elíptica el sentir de la gente respecto a los cambios revolucionarios que el evangelio suscitaba: "Estos que trastornan el mundo entero también han venido acá". Este trastorno solo se puede entender desde el estilo de vida que proponían los cristianos, que cuestionaba las costumbres más sagradas de aquella sociedad: la religión y el orden social representado por los códigos domésticos.

24. No importa a qué se refiere con "profetizar", si era vaticinar el futuro (al estilo de Agabo, Hechos 21:10-11), o enseñar, exhortar (1 Corintios 14:3). La clase de "profecía" no afecta al fondo de la cuestión, como algunos exegetas de las I*glesias de Cristo* quieren vanamente inferir.

25. Varios autores, "*Así empezó el cristianismo*". P. 511-131. EVD.

26. Los rabinos judíos se apropiaron de este tópico y decían: "Bendito seas (Oh, Dios) porque no me hiciste gentil; bendito seas (Idem) porque no me hiciste mujer; bendito seas (Idem) porque no me hiciste esclavo". Rafael Aguirre, "*Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*", p. 222. EVD.

27. Por prejuicios androcéntricos se consideró intolerable, durante mucho tiempo, que se llamase "apóstol" a una mujer, y los comentaristas con frecuencia convirtieron a Junia en varón, lo que no es sostenible hoy. Pablo saluda a otras dos parejas (Filólogo y Julia, Nereo y su hermana) que probablemente eran misioneros, o sea, "apóstoles" (Romanos 16:15)

28. Roberto Jamieson, A.R.Fausset, David Brown, *Comentario Exegético de la Biblia*, CBP. Tomo I, p.386.

29. Filón, "De Josepho" 38-39, en: Rafael Aguirre, "*Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*", p. 83. Verbo Divino, 2009.

30. M. Metzger, Bruce. "*Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*", dice que el texto latino de 1 Corintios 14 sigue hasta el final del capítulo, pero al final del v. 33 hay una indicación que lleva al lector a una nota en el margen inferior de la página. Esta

nota contiene el texto de los versículos 36 al 40. Metzger se pregunta: ¿Será que el escriba, aunque deja los versículos 34-35 en el texto, quiso indicar que estos debían omitirse en la lectura pública?

31. Aguirre, Rafael. "*Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*" – EVD, 2009



10 El nombre “cristiano” es de origen divino

I. PREÁMBULO

El apelativo "cristiano", sea como adjetivo o como sustantivo, goza de un reconocimiento histórico milenario y está siempre relacionado con el evangelio y la persona de Jesucristo. Se deriva del título atribuido a Jesús en su versión griega: Cristo, que significa “ungido” (en hebreo, Mesías). Tal fue el significado que adquirió dicho apelativo, que hoy sería imposible encontrar otro nombre que identificara mejor a los discípulos de Jesús. Pero, ¿cuándo fue la primera vez que los discípulos de Cristo fueron llamados "cristianos"? ¿Dónde fueron llamados por ese nombre? ¿Quiénes los llamaron así? ¿Por qué les llamaron por ese apelativo? ¿Era un nombre reservado divinamente para los discípulos de Cristo? ¿Lo adquirieron para sí los mismos discípulos de Jesús?…

El término "cristiano" aparece sólo tres veces en el Nuevo Testamento. La primera, cuando Lucas explica que "a los discípulos se les llamó cristianos por primera vez en Antioquía" (Hech. 11:26). La segunda, en boca de Agripa (¿con escarnio?), cuando declaró ante Pablo que por poco le persuadía "a ser cristiano" (Hech. 26:28). La tercera, muy posterior en el tiempo, la usa el autor de la primera carta de Pedro exhortando a los creyentes a que no se avergüencen si padecen "como cristianos” (1Pe. 4:16). Al menos hasta que en Antioquía los discípulos fueron llamados "cristianos", el término que Lucas usa en Hechos para referirse a ellos es generalmente el de "discípulos" (30 veces) o "hermanos" (unas 32 veces) También "creyentes", "santos" o "elegidos". Y para referirse a la "fe" (mejor, estilo de vida) de los discípulos, Lucas usa el sugerente nombre de "Camino" seis veces (Hech. 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22).

II. ¿QUIÉNES LLAMARON CRISTIANOS POR PRIMERA VEZ A LOS DISCÍPULOS?

Sabemos por el evangelista Lucas dónde llamaron "cristianos" a los discípulos por primera vez: en Antioquía de Siria (Hech. 11:26), ¿pero quiénes comenzaron a llamarlos por ese nombre? ¿Fueron, quizás, los judíos residentes en Antioquía? ¿Fueron los gentiles, como un apodo, con algún sentido peyorativo? ¿Fueron los mismos cristianos antioquenos que optaron llamarse a sí mismos "cristianos"? ¿Fue Dios por revelación?

El apelativo "cristiano" no es probable que fuese dado por los judíos, toda vez que este sustantivo proviene de "Cristo", y eso hubiera sido como reconocer a Jesús como el Mesías (Vine); por otro lado, según Lucas, los discípulos de Jesús eran conocidos por los judíos como "la secta de los nazarenos" (Hech. 24:5). Tácito –citado por W. E. Vine– dice: "El vulgo les llama cristianos. El autor u originador de esta denominación, Christus, fue, en el reinado de Tiberio, ejecutado por el Procurador Poncio Pilato" (Anales xv. 44) Según este testimonio de Tácito, quienes llamaron "cristianos" a los discípulos fue "el vulgo". Por otro lado, no hay ninguna evidencia, ni interna ni externa, que los discípulos se llamaran a sí mismos "cristianos". ¿Cómo entender, si no, que este término aparezca solo en tres ocasiones en todo el Nuevo Testamento, en contextos tan diferentes, si ese nombre hubiera tenido algún "origen divino" o fuese tomado por los mismos discípulos?

III. AGRIPA USÓ EL TÉRMINO "CRISTIANO" (Hech. 26:28)

El hecho de que Agripa usara este adjetivo en forma nominal indica que para esas fechas (año 56-58 aprox.), el término "cristiano" ya empezaba a correr de boca en boca por el vulgo (o que el autor de Hechos lo use anacrónicamente cuando escribe). En cuanto al uso que Agripa hace de este término, ni el talante de esta persona, ni el contexto en que lo usó, favorece la idea de que fuera usado en sentido positivo. El apelativo "cristiano" no gozaba todavía de la honra y el significado que llegó a tener a principios del siglo segundo. En la literatura patrística temprana ya se usa el nombre "cristiano" como testimonio de fe, con el sentido que lo usamos hoy. Policarpo (69-155), obispo de la iglesia de Esmirna, martirizado en Roma, testificó ante el procónsul de esta manera: "Ya que te forjas la ilusión de que he de jurar, como dices, por el genio del César, y finges no saber quién soy yo, óyeme de una vez: yo soy cristiano".[1]

IV. PEDRO USÓ EL TÉRMINO "CRISTIANO" (1 Ped. 4:16)

El uso que hace el autor de la primera carta de Pedro de este término, como advierte también Vine, lo hace "desde el punto de vista del perseguidor", es decir, desde el lenguaje del vulgo. El contexto es clarificador: "ninguno de vosotros –dice el autor de la carta– padezca como homicida, o [como] ladrón, o [como] malhechor... pero si alguno padece como cristiano, no se avergüence" (1Ped. 4:15-16) [la cursiva y el encorchetado son míos]. Es decir, el autor de la carta de Pedro reconoce el apelativo con el cual los de afuera llamaban a los discípulos.

Pues bien, dice el autor de 1Pe.: si padecéis que no sea en calidad de homicida, de ladrón, etc., sino como "cristianos". Qué duda cabe, por otro lado, que este apelativo empezó a tomar carta de naturaleza y a adquirir un sentido honroso dentro del cristianismo. Pero al principio no fue así.

V. "SE LES LLAMÓ" CRISTIANOS (Hech. 11:26)

Hay quienes han usado la semántica del término griego "Chrematizo", para decir que el nombre "cristiano" fue dado específicamente por Dios mismo, de forma revelada: "Muchos se sorprenden al saber que el nombre `cristiano´ fue dado a los creyentes por revelación de Dios"[2].

La Concordancia Analítica Griega del Nuevo Testamento expone las nueve ocasiones donde aparece la raíz verbal de "chrematizo" con las siguientes traducciones: "ha recibido instrucciones" (Hech. 10:22), "había sido revelado" (Luc. 2:26), "se les advirtió" (Heb. 8:5), "que los amonestaba" (Heb. 12:25), "se les llamó" (Hechos 11:26), "será llamada" (Ro.7:3), "avisado por revelación" (Mat. 2:22; Heb. 11:7) y "siendo avisado por revelación" (Mat. 2:12).[3]

W. E. Vine, el erudito en el idioma griego que venimos citando, dice que en el caso de respuestas oraculares, la palabra se deriva de "chresmos", un oráculo. Pero en Hechos 11:26 y en Romanos 7:3 se traduce por "se les llamó" y "será llamada" respectivamente, y Vine dice que este verbo significa ocasionalmente "ser llamado o nombrado", y son los únicos pasajes donde tiene este significado. Continúa diciendo que la palabra traducida "se les llamó" en Hechos 11:26 se podría usar en el original indistintamente de un nombre adoptado por uno mismo o dado por otros. Es decir, que de esa raíz verbal, en este texto, podemos deducir que a los discípulos les llamaron "cristianos" los de afuera (el vulgo), o ellos mismos.[4] Por otro lado, Willian Barclay dice comentando este texto que "esta palabra comenzó siendo un mote", y continúa diciendo que "por medio de sus vidas [los creyentes] lo convirtieron en un nombre que dejó de ser despectivo para significar coraje y amor por virtudes admiradas por todos los hombres".[5] Este nombre –continúa diciendo Barclay– "tuvo su origen no dentro, sino fuera de la iglesia... por los paganos de Antioquía".[6]

En cualquier caso, nos preguntamos si la palabra "adúltera" de Romanos 7:3 también fue usada por primera vez por una revelación de Dios (!).

VI. ¿POR QUÉ SE LES LLAMÓ CRISTIANOS A LOS DISCÍPULOS?

W. E. Vine continúa comentando esta palabra y dice que "las personas recibían nombres en base de la naturaleza de sus ocupaciones", y cita Hechos 11:26 y Romanos 7:3. A los herodianos, por ejemplo, se les llamaba así porque eran partidarios de Herodes. ¿Tan maravilloso es que a los discípulos de Antioquía les llamaran "cristianos" toda vez que su mensaje radicaba esencialmente en la persona de Cristo? Esto indica que aquellos discípulos eran persistentes en su testimonio de fe relacionado siempre con una persona: Cristo ¿Es raro, entonces, que la gente, "el vulgo" según Tácito, les relacionaran con la persona que predicaban y les llamaran por un nombre derivado de dicha persona?

VII. CONCLUSIÓN

Qué duda cabe que la historia ha dignificado el nombre de "cristiano" y hoy lo usamos con el sentido que adquirió a finales del primer siglo; es decir, para honrar a Cristo, de donde se deriva. Ahora bien, decir que es el nombre "único" con el que debemos ser conocidos y con el cual ser identificados de manera exclusiva y excluyente, porque Dios lo ha determinado así, resulta un poco atrevido. Tanto como sustantivo o como adjetivo, lamentablemente, el término cristiano es usado hoy por múltiples denominaciones y organizaciones que, a veces, por su mal testimonio lo deshonran. ¡Pero qué le vamos a hacer! Por este mismo motivo, algunos han preferido denominarse con el nombre de "Hermanos". Y precisamente por denominarse así, también se les ha criticado, a pesar de ser un nombre "bíblico" y "neotestamentario".

En cualquier caso, decir que Dios "reveló" el nombre por el cual los discípulos del Nazareno debían ser conocidos y llamados, nos parece hasta ridículo. "Cristiano" viene de "Cristo", simplemente.♦

Nota

1. Ignacio Errandonea, *El primer siglo cristiano*, p. 169 (Escelicer, S.L.)

11 La Escuela Dominical no tiene autoridad bíblica

NOTA: Para los lectores que no estén familiarizados con el término "Escuela Dominical", esta se refiere a una costumbre muy común en el mundo evangélico en general que consiste en una clase bíblica que normalmente precede al "culto dominical". Muchas *Iglesias de Cristo* tomaron esta costumbre también. Pero, por cuanto las *Iglesias de Cristo* son autónomas, pueden libremente llevar a cabo esta actividad docente bien por la mañana o por la tarde, antes o después del Culto. Además, por una cuestión meramente pedagógica, estas clases bíblicas las suelen clasificar por edades, niveles académicos, etc. Pues bien, esta costumbre de separar las clases bíblicas, no sólo del Culto en sí, sino por niveles académicos y por edades, a algunos exégetas de las *Iglesias de Cristo* les parece una explícita transgresión a la Escritura cristiana. ¿Por qué?, se preguntará el lector. Muy sencillo: ¡No existe ningún ejemplo aprobado, ni alguna inferencia clara en el Nuevo Testamento de que la iglesia primitiva realizara dichas "escuelas dominicales"!

LA RAÍZ DE ESTE DISCURSO

Para entender el discurso de este tópico ("la escuela dominical no tiene autoridad bíblica") hemos de conocer a grandes rasgos la teología fundamentalista sobre la que se basa. Como venimos señalando en estos "12 Tópicos...", la teología de las *Iglesias de Cristo*, como la de la mayoría de las Iglesias Evangélicas en general, sigue una lectura literalista (fundamentalista) de la Escritura. Por ello, aquí no nos vamos a extender sobre este particular. Sí vamos a señalar la particular manera de leer el texto bíblico de este grupo minoritario de entre las *Iglesias de Cristo*, que se arroga ser el único que enseña la "sana doctrina". El lector puede situarse mejor si lee antes otros "tópicos" de este volumen, por ejemplo "Hablamos donde la Biblia habla, y callamos donde la Biblia calla".

El lema de las *Iglesias de Cristo* es: "hablar donde la Biblia habla y callar donde la Biblia calla". Esto solo ya indica cuál es la hermenéutica de la que parte el rechazo a las "escuelas dominicales", por la sencilla razón de que la Biblia no "habla" de "escuelas dominicales". Sin embargo, a pesar de ello, no todos los exégetas de las *Iglesias de Cristo* consideran que dichas clases bíblicas constituyan una transgresión a la Escritura. Estas

iglesias, que sí desarrollan dichas clases bíblicas, son tildadas por aquellos de "iglesias liberales" (porque no se atienen a la rigurosa interpretación de exclusión del texto bíblico). En concreto: ¡la institución de la "escuela dominical" transgrede el texto neotestamentario porque en este no se encuentra explícita ni implícitamente dicha institución! Es decir, no lo menciona por ese nombre ni por otro similar.

¿CÓMO, CUÁNDO Y DÓNDE SE ENSEÑABA "LA DOCTRINA DE LOS APÓSTOLES?

Para los exégetas de la "sana doctrina" está clarísimo: durante la reunión única del "culto dominical". Es cierto que la Escritura dice que los cristianos "perseveraban en la doctrina de los apóstoles, en la comunión unos con otros, en el partimiento del pan y en las oraciones" (Hechos 2:42), y que solían reunirse en casas particulares (Hechos 2:46; 5:42; 20:20), concretamente en el primer día de la semana (1Cor. 16:2; Hechos 20:7). Estos exégetas, de esta escasa información neotestamentaria, deducen que los primeros cristianos se reunían en una sola ocasión, los domingos, hombres y mujeres, niños y adultos, todos juntos, para una sola cosa: el culto dominical. Ahí, en esa única ocasión y reunión hacían todo: enseñaban, cantaban, oraban, ofrendaban… (!). ¿Y cómo saben que los cristianos de la iglesia primitiva no se reunían en otros días diferentes, o en otras horas distintas para alguna actividad docente? ¿Y cómo saben que los niños no se reunían aparte de los adultos para ser instruidos en la fe? ¡No lo saben! ¡No lo saben precisamente porque la Escritura no lo dice! ¡Pero el hecho de que no lo diga no significa que no lo hicieran! Estos particulares exégetas interpretan los silencios de la Escritura como una exclusión, pero se dan el gusto de romper esta regla cuando les conviene, ¡y se quedan tan frescos! Porque, ¿dice la Escritura en algún lugar que los cristianos usaban himnarios para cantar? ¡No lo dice! ¿Dice la Escritura en algún lugar que los oradores usaban alguna plataforma elevada y un púlpito para exponer sus lecciones, exhortaciones…? ¡No lo dice! ¿Por qué, entonces, usan himnarios, y plataformas elevadas, y púlpitos, etc. estos exegetas de la exclusión, si la Escritura no lo menciona? Se defienden diciendo que no es lo mismo usar bancos o sillas, o sentarse en cómodos cojines en el suelo (al estilo oriental), que apartar un tiempo exclusivamente para la instrucción bíblica por niveles académicos. Nos preguntamos dónde radica la diferencia. Ambas cosas tienen que ver con la administración de los recursos humanos y materiales de la comunidad. Y de ambas cosas la

Escritura guarda total silencio. Pero de estos exégetas se puede esperar cualquier argumento, por muy ridículo que parezca, para mantenerse arriba, como el aceite en el agua.

Una cuestión de pedagogía

Nos preguntamos si la antigua costumbre de aprender "sentados" en el suelo a los pies de los docentes debemos mantenerla o podemos transgredirla (ver Lucas 10:39; Hechos 22:3), y si valen las recomendaciones de la moderna pedagogía. ¿Es pedagógico obligar a un niño de 4 o 6 años a que permanezca sentado dos o tres horas sin moverse, escuchando verborreas que no entiende? ¿Es pedagógico instruir a un grupo heterogéneo en niveles de comprensión? Por el contrario, ¿no deberíamos seguir una agenda curricular docente igual o similar a la de cualquier Centro de formación académica? ¿O es que la iglesia, académicamente, es un ente "fuera de este mundo"?

AUTISMO HERMENÉUTICO

Sentimos mucho tener que cansar al lector reiterando una y otra vez la sinrazón de la hermenéutica literalista (fundamentalista) sobre la que se basan las proposiciones de los exégetas que aludimos aquí. Igual que afirman que, de manera universal, la mujer tiene que guardar silencio en la congregación (¡no puede hablar!), porque así lo dice el texto bíblico (1Cor. 14:34), y no se dignan investigar por qué dijo eso el Apóstol, de la misma manera infieren que el silencio de la Escritura significa una exclusión. ¿Qué significa esto para nuestros exégetas? Significa que, por cuanto la Escritura no "habla" explícita ni implícitamente de alguna clase bíblica aparte de las reuniones de las que sí habla (ver textos más arriba), aquellas no existieron nunca. ¿Y qué? Pues que si no existieron entonces, tampoco deben existir hoy. Así lo afirman sin ni siquiera pestañear.

La formación del Nuevo Testamento

Por autismo hermenéutico nos referimos a la pereza (o ignorancia, o falta de ganas por saber…) de los exégetas de marras. La etiología de su fundamentalismo teológico radica en la imagen fija que tienen de la Escritura como "palabra de Dios". A partir de esta imagen fija ya no les importa la historia de cada uno de los libros que forman la "palabra de Dios". Así pues, cuando leen el texto bíblico lo hacen como si este fuera una "línea plana": no importa quién lo escribió, a quién se lo escribió, cuándo lo escribió y por qué lo escribió (preguntas hermenéuticas).

El conjunto de los libros del Nuevo Testamento está formado por escritos dirigidos, la mayoría de ellos, a grupos de cristianos (iglesias) que vivían una

experiencia particular y única. Lo que dicen esos escritos tiene como contexto específico esas vivencias particulares. Es decir, los escritos del Nuevo Testamento, no es un "manual" donde están registradas todas las posibles incidencias que se puedan dar en todas las comunidades, de todas las épocas, de todos los lugares. Algunos principios serán válidos de manera universal, pero otros serán tan particulares de aquella época (vg. la esclavitud), de aquel lugar (vg. el uso del velo) y de circunstancias particulares que no conocemos bien (vg. "las mujeres guarden silencio en las congregaciones"), que no tienen sentido para las comunidades del siglo XXI. ¡Pero los exégetas de la "sana doctrina" se limitan a señalar con el dedo el texto, de manera descontextualizada, ajeno al tiempo y al espacio!

Esta particular y específica información que encontramos en el Nuevo Testamento no es suficiente para diseñar una agenda de lo que podemos hacer o de lo que no podemos hacer en la iglesia del siglo XXI. Ya hemos citado la costumbre oriental de sentarse en el suelo alrededor del maestro durante la actividad docente, pero esto no significa que hoy tengamos que hacerlo igual. Querer mimetizar lo que hicieron los primeros cristianos, según las propias costumbres del lugar es simplemente absurdo. Y esto es lo que hacen nuestros exégetas. Pero la pretendida "restauración" de la iglesia no radica en mimetizar lo que hacía la iglesia del siglo primero.

EL LEGALISMO DE LA "SANA DOCTRINA": UN CALLEJÓN SIN SALIDA

Normalmente, cuando se quiere reglamentar hasta la más ínfima de las tareas (cual código civil), ocurre que tropezamos con las contradicciones y, al final, nos metemos en un callejón sin salida. La aventura en la cual se han metido los exegetas de la "sana doctrina", de querer reglamentar "todo" según lo que dice o deja de decir la Escritura, termina siempre en el absurdo más dramático. Por ejemplo: como la ofrenda, según ellos, es solo "para" los fieles de la iglesia, pueden ver morir de hambre al indigente de la esquina y no inmutarse en lo más mínimo, pues le negarán un trozo de pan porque no es un fiel de la iglesia (!).♦

12 La ofrenda es solo para los santos

1. El planteamiento

Algunos exégetas de las *Iglesias de Cristo* interpretan la preposición “para” de la frase “la ofrenda para los santos” (1 Cor. 16:1; 2 Cor. 8:4; Rom. 15:26) con sentido exclusivo y afirman que de la “ofrenda” dominical no se puede usar nada para otro fin que no sea “para” los santos, es decir, exclusivamente para iglesia.

2. El contra planteamiento

Si la preposición “para” de los textos citados más arriba infiere una exclusión, entonces deberíamos inferir que la acción social que narra Hechos 6:1 era “exclusivamente” para las mujeres “viudas”. Y que otras personas necesitadas de esta ayuda (varones o casadas) quedarían excluidas de la misma. Continuando con esa exégesis de exclusión, en el caso de la “colecta” de los gentiles para los pobres que hay entre los santos que están en Jerusalén (Romanos 15:26), excluiría también a los otros pobres entre los santos de las iglesias limítrofes de Jerusalén porque no estaban en Jerusalén”. ¡Creemos que esas inferencias carecen de un mínimo rigor exegético!

3. Lecciones de una parábola

La parábola del Buen Samaritano es una magnífica ilustración para el caso que nos incumbe: El samaritano de la parábola ofreció su ayuda, su tiempo y su dinero al necesitado sin preguntarle quién era, de dónde procedía, qué creía, adónde iba… ¡Nada! (Lucas 10:25-37). Los exégetas que aquí aludidos objetan que la enseñanza de esta parábola afecta solo a nivel personal, pero no a la iglesia (!) ¿Solo a nivel personal? ¿No estaba enseñando Jesús, a través de esta parábola, quién era nuestro "prójimo" y cuál era el segundo mandamiento más importante de la Ley, tanto para el individuo como para la iglesia? Nos parece cínico decir que la parábola está dirigida a los individuos, de manera personal, pero no a la iglesia, de manera colectiva.

4. La caridad cristiana no hace acepción de personas

La caridad cristiana, expresada en la solidaridad con los pobres de este mundo, puede en algún caso tener prioridades, pero como norma no hace acepción de personas, porque entonces ya no es caridad. El Apóstol reta a sus

lectores: “No nos cansemos, pues, de hacer bien; porque a su tiempo segaremos, si no desmayamos. Así que, según tengamos oportunidad, hagamos bien a todos, y mayormente a los de la familia de la fe" (Gálatas 6:9-10). La prioridad está señalada en la frase “mayormente a los de la familia de la fe” (a los cristianos), pero hay que hacer "bien a todos". Esto es tan evidente, desde los mismos sentimientos innatos en los seres humanos, que no necesita de ninguna apología (la apología es necesaria para lo contrario: para hacer acepción de personas). No, esta exhortación apostólica no se reduce al ámbito individual, como arguyen los citados apologistas, sino que incluye a la iglesia como tal. ¿Acaso podemos evadirnos de esta responsabilidad ética cuando formamos un colectivo? ¿Está la iglesia exenta de practicar la caridad hacia el prójimo, cualquiera que sea éste, por ser iglesia? Nos tememos que estos exégetas sacralizan la ofrenda olvidando que lo “sagrado” es el hombre, hecho a imagen y a semejanza de Dios. Caen en el mismo error de los fariseos del tiempo de Jesús, los cuales justificaban la omisión de ayuda, incluso a los padres, porque dicha cuantía ya la habían dedicado como ofrenda al templo. Jesús los llamó hipócritas (Marcos 7:10-13).♦

BIBLIOGRAFÍA:

– **W. E. Vine**. "*Diccionario Expositivo de palabras del Nuevo Testamento*". Tomo I, II, III. Ed. CLIE – 1984.

– **J. B. Lightfoot**. *Los Padres Apostólicos*, por. Editorial CLIE http://escrituras.tripod.com. (visto 01/2016)

–http://www.buscad.com. (visto 15/01/2016)

– **J.Stegenga y Alfred Tuggy**. "*Concordancia Analítica Greco-Española del Nuevo Testamento*". CLIE 1975.

– **William Barclay**. ”*El Nuevo Testamento*”. Editorial La Aurora, Argentina 1974.

– **Roberto Jamieson, A.R. Fausset, David Brown**. ”*Comentario Exegético y Explicativo de la Biblia*”. Tomo II: *Nuevo Testamento*. Casa Bautista de Publicaciones 1969.

– **Jean-Pierre Lémonon**. “*Los judeocristianos: testigos olvidados*”. Verbo Divino.

–*Enciclopedia de la Biblia*. Garriga. 2ª Edición 1969

– **Vila-Escuain**. *Nuevo Diccionario Bíblico Ilustrado*. CLIE 1985

–*Diccionario Ilustrado de la Biblia*. Caribe 1974

–*Enciclopedia Nuevo Siglo*. Tomo VIII

– **J. Leipoldt y Grundmann**. *El mundo del Nuevo Testamento*. Cristiandad 1973.

– **Joaquín Jeremías**. *Jerusalén en los tiempos de Jesús*. Cristiandad, 1973.

– **Antonio M. Artola y José Manuel Sánchez Caro**. *Biblia y Palabra de Dios*. Verbo Divino.

– **Profesores de Salamanca**. *Biblia Comentada*. Tomo VI. BAC

– **Rafael Aguirre**. *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*. Verbo Divino.

– **Raymond E. Brown**. *Las iglesias que los apóstoles nos dejaron*. Declee de Brouwer

– **Rafael Aguirre** (Editor). *Así empezó el cristianismo*. Verbo Divino 2010.

– **M. Mezger**. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*.

– **Ignacio Errandonea**. *El primer siglo cristiano*. Ed. Escelicer S.L.

